GEORG SAMUEL ALBERT MELLIN

WÖRTERBUCH DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE

B2751
.M52
5.Bd.
I.Abth.

Digitized by Google

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

FÜNFTER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1802.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

V. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1802.

Digitized by Google

Recht,

δικαιον *), *δικαια* **), *fas*, *jus* ***), *juſtum*, *rectum*, *jus*, *droit*. Ein Act der freien Willkühr, d. i. eine Handlung, die aus einem ſolchen Begehrungsvermögen entſpringt, das ſich nach Geſetzen zu Handlungen ſelbſt beſtimmen kann, und mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs es durch ſeine Handlung ſeiner Selbſtbeſtimmung genügen (ſeinen Gegenſtand, nehmlich die Handlung, hervorbringen) kann, iſt entweder recht oder unrecht (*aut fas aut neſas*, *aut rectum aut minus rectum*) (*K. III.* *). Er iſt recht, ſofern er eine pflichtmäſsige That (*factum licitum*) iſt; pflichtmäſsig aber iſt die That, wenn ſie nicht einer Verbindlichkeit entgegen iſt, und heiſst dann bloſs erlaubt (*licitum*), die Freiheit aber, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, die Erlaubniſs oder Befugniſs ****) (*facultas moralis*). Eine Handlung iſt aber auch dann pflichtmäſsig, wenn ſie einer Verbindlichkeit gemäſs iſt, und heiſst dann Pflicht oder eine Handlung,

*) *Ariſtotel. Topic. lib. VI. c.* 3.

**) *Platon.* 5. *de Rep. in Alcib. in Hipp.*

***) *Cicero in Verr. Act.* 2. *lib.* 1. 41.

****) Sie iſt wieder von zweierlei Art, die ethiſche Erlaubniſs, wenn die Freiheit durch keinen Imperativ einer Gewiſſenspflicht, und die juridiſche Erlaubniſs oder Befugniſs in engerer Bedeutung, wenn ſie durch keinen Imperativ einer Rechtspflicht eingeſchränkt wird.

wollen, auch recht ſei? Es kömmt alſo hier auf ein allgemeines Kennzeichen an, woran man Recht und Unrecht erkennen kann. Dieſes Kennzeichen iſt in keiner Erfahrung, ſondern allein in der bloſsen Vernunft zu finden, um zu einer möglichen poſitiven Geſetzgebung zur Grundlage zu dienen (*K.* XXX. f.).

3. Der Begriff des Rechts aber, in ſo fern er ſich auf eine ihm correſpondirende Verbindlichkeit eines Andern bezieht, d. i. der allein ächt moraliſche Begriff deſſelben, betrifft:

a. nur das äuſsere, und zwar praktiſche, Verhältniſs einer Perſon gegen eine andere, in ſo fern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluſs haben; *) aber

b. bedeutet er nicht das Verhältniſs der Willkühr auf den Wunſch (folglich auch auf das bloſse Bedürfniſs) des Andern, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, ſondern lediglich auf die Willkühr des Andern **).

c. In dieſem wechſelſeitigen Verhältniſs der Willkühr kömmt auch gar nicht die Materie derſelben, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Gegenſtande, den er will, zur Abſicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu ſeinem eigenen Handel von mir kauft, auch ſeinen Vortheil finden

---

*) Ein iſolirtes praktiſches Naturweſen hat keine Rechte. Sobald aber noch ein zweites praktiſches Naturweſen geſetzt wird, haben auch beide Rechte (ſ. Meine Grundl. §. 135. f.).

**) Den unvollkommenen Pflichten ſtehen keine Rechte gegenüber, der Fordernde kann in dieſem Fall nicht ſagen: du ſollſt, ſondern: möchteſt du, ich wünſche von dir (ſ. Meine Grundl. §. 81.).

werde, oder nicht, ſondern es wird nur nach der Form im Verhältniſs der beiderſeitigen Willkühr, ſo fern dieſe letztere bloſs als frei betrachtet wird, oder den formalen Bedingungen der äuſsern Freiheit, gefragt, und ob die Handlung eines von beiden ſich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen vereinigen laſſe. *) (*K. XXXII.* ſ. *T.* 4.)

Nach dieſer Erörterung iſt alſo das Recht der Inbegriff der Bedingungen (c.), unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern (b), nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit (c), zuſammen vereinigt werden kann (a). Bei dem Recht kommt es alſo darauf an, 1) daſs die Willkühr zweier Menſchen mit einander vereinigt werden könne; 2) daſs dieſes nach einem allgemeinen Freiheits- (nicht Natur-) Geſetze geſchehe. Der Inbegriff der Bedingungen aber, die dieſes möglich machen, heiſst das Recht. Ich habe z. B. das Recht, den Apfel, den ich gekauft habe, zu eſſen, heiſst: der Kaufcontract, durch den der Apfel mein Eigenthum ward, macht es mir möglich, den Apfel zu eſſen, ohne daſs die Willkühr irgend eines andern Menſchen, ſobald ſie ſich an das Freiheitsgeſetz des Kaufcontracts bindet, etwas darwider haben kann oder es hindern darf. Das, was es mir möglich macht, iſt alſo: daſs er durch den Kaufcontract mein Eigenthum iſt, dies iſt

*) Nicht ein Object, das eines Bedürfniſſes wegen begehrt wird, beſtimmt das Begehrungsvermögen, wenn es durch das Sittengeſetz beſtimmt wird, und ein Wille iſt, ſondern dasjenige, wodurch das Geſetz nicht bloſs Maxime oder Regel für dieſen oder jenen, ſondern fur jeden Willen d. i. Geſetz iſt: alſo ſeine Allgemeingültigkeit, die bloſse Form des Geſetzes (in der Ethik nehmlich iſt ſie zugleich der Zweck, in der Rechtslehre aber bloſs das, was eine Handlung zu einer rechtlichen macht, ſie mag übrigens, aus welcher Abſicht es ſei, geſchehen) (ſ. M. Gr. S. 33).

die Bedingung, ihn mit der Einſtimmung der Willkühr Anderer nach Freiheitsgeſetzen zu eſſen, und in dieſen Bedingungen beſtehet mein Recht. S. Mein, 13. Das allgemeine Princip des Rechts findet man im Art. Erwerbung. 14.

Es kömmt aber nur, wenn man Tugend zur Abſicht hat, darauf an, daſs man behaupte, man müſſe auch darum die Handlung thun oder laſſen, weil es das allgemeine Rechtsgeſetz vorſchreibt, äuſserlich ſo zu handeln, daſs der freie Gebrauch der Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann. Wenn man aber bloſs vortragen will, was recht iſt, ſo darf und ſoll man jenes Rechtsgeſetz nicht als Triebfeder der Handlung vorſtellig machen *) (*K. XXXIV. R.* 137.). Ich habe (Grundl. §. 26.) das Recht durch die objective Gültigkeit einer Forderung erklärt, und verſtehe darunter eine ſolche Aeuſserung der Willkühr, in Anſehung welcher die Willkühr des Andern verpflichtet iſt, welches ſich darauf gründet, daſs die Aeuſserung der Willkühr des Einen mit der Verbindlichkeit des Andern, wegen der Allgemeingültigkeit der Geſetzgebung der Vernunft (dem Inhalt nach), identiſch iſt, d. h. das, was der eine rechtlich fordert, dazu iſt der Andere verpflichtet (a. a. O. §. 41.). Dieſe objective Gültigkeit einer Forderung iſt alſo nichts anders als diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie Jedermann für gültig anerkennen ſollte, oder die die objective Vereinigung des Willens möglich macht; folglich beſteht ſie eben in den Bedingungen, unter denen die

*) Es iſt bei dem Recht gar nicht die Frage, ob der Verpflichtete, der ſeiner Verbindlichkeit genüget, dabei aus Pflicht handle, ſondern nur, ob er äuſserlich ſeiner Verbindlichkeit nachkomme (ſ. Meine Grundleg. zur Metaph. der Rechte. §. 48.).

Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen möglich iſt. Die objective Gültigkeit einer Forderung und die Bedingungen der Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen iſt daher identiſch und beides die Realerklärung des Rechts.

4. K. beweiſet nun folgenden Satz, der das oberſte Princip der Rechtslehre iſt, als einen Lehrſatz, aber aus dem Satz des Widerſpruchs, d. h. weil er analytiſch iſt, durch logiſche Entwickelung der Begriffe des Rechts und Zwanges.

Das Recht iſt mit der Befugniſs äusserlich zu zwingen verbunden.

Vorbereitung.

a. Das Recht iſt erklärt in 3.

b. Die Befugniſs iſt erklärt in 1.

c. Der äuſsere Zwang iſt ein Hinderniſs oder Widerſtand, der der äuſsern Freiheit geſchieht.

Beweis.

α. Der Widerſtand, der dem Hinderniſſe einer Wirkung entgegengeſetzt wird (äuſserer Zwang des äuſsern Zwanges) iſt eine Beförderung dieſer Wirkung und ſtimmt mit ihr zuſammen;

β. Nun iſt alles, was Unrecht (einer Verbindlichkeit entgegen) iſt, ein Hinderniſs der äussern Freiheit nach allgemeinen Geſetzen (*K. XXXIII.*);

γ. Folglich befördert (nach α) der äuſsere Zwang (Vorber. c.), der dem Unrecht entgegengeſetzt wird, den Gebrauch der äuſsern Freiheit

nach allgemeinen Geſetzen und ſtimmt mit ihr zuſammen;

δ. Ein Imperativ hingegen, der dem äuſsern Zwange entgegengeſetzt wäre, welcher dem Unrecht entgegengeſetzt wird, würde eine Verbindlichkeit auflegen zu dem, was das Unrecht befördert und mit ihm zuſammenſtimmen, und alſo ſelbſt Unrecht ſeyn, welches ſich widerſpricht;

ε. Alſo iſt der äuſsere Zwang, der dem Unrecht entgegengeſetzt wird, recht, oder es giebt eine Befugniſs zu dieſem Zwange (Vorber. b.);

ζ. Nun würde aber kein Recht möglich ſeyn ohne den äuſsern Zwang, der den Hinderniſſen des Rechts entgegengeſetzt wird; alſo gehört die Befugniſs, äuſserlich zu zwingen, ſelbſt zu dem Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen möglich iſt, d. h. zum Recht (Vorber. a.);

η. Folglich iſt das Recht mit der Befugniſs äuſserlich zu zwingen (analytiſch) verbunden oder dieſe Befugniſs gehört zum Begriff des Rechts; welches zu erweiſen war (*K. XXXV. T.* 31.)

Die Befugniſs zu zwingen habe ich ebenfalls (ſ. Grundl. §. 144.) behauptet: „Da kein praktiſches Naturweſen A die unnachlaſsliche Pflicht gegen ein anderes B haben kann, alle Pflichtverletzungen deſſelben zu dulden; weil ſonſt B ein Recht haben müſste, alle ſeine vollkommenen *)

*) Vollkommene Pflichten gegen Andere ſind ſtets Rechtspflichten, daher habe ich ſie noch in der Grundlegung für einerlei gehalten; allein es giebt auch vollkommene Pflichten gegen uns ſelbſt, und dieſe ſind keine Rechtspflichten. S. Pflicht, vollkommene.

Digitized by Google

Pflichten gegen A zu verletzen, d. h. ein Recht, A zu kränken, welches ſich widerſpricht (d. i. gegen den Satz des Widerſpruchs iſt): ſo iſt es auch nicht rechtswidrig, wenn dasjenige praktiſche Naturweſen, welches ſeine unnachlaſsliche Pflicht gegen das Andere verletzt, von demſelben zur Pflichterfüllung gezwungen wird. Daher giebt es eine Befugniſs zum Zwange des Pflichtvergeſſenen, oder eine Zwangsbefugniſs, eine Zwangserlaubniſs, ja, ſogar eine Zwangspflicht, d. i. eine Pflicht gegen ſich ſelbſt, andere zu zwingen." K. aber hat zuerſt gezeigt, daſs die Befugniſs zu zwingen zum Begriff des Rechts gehört.

5. Man nennt das Recht, in ſo fern mit demſelben die Befugniſs zu zwingen verbunden iſt, auch das

ſtricte Recht oder das Recht in enger Bedeutung, das enge Recht (*ius ſtrictum, droit étroit, rigoureux*) (K. XXXVIII.); weil man ſich noch ein gewiſſes Recht denkt, bei welchem die Befugniſs zu zwingen durch kein Geſetz beſtimmt werden kann, welches man das Recht in weiter Bedeutung, im weitern Sinne (*ius latum, droit d'équité et de néceſſité*) nennt, und welches nachher erklärt werden ſoll. Allein dieſes widerſpricht dem Begriff des Rechts, welches ohne Befugniſs zu zwingen nicht denkbar iſt. Das ſtricte oder eigentliche Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden durchgängigen wechſelſeitigen Zwanges vorgeſtellt werden. Das heiſst, das Recht beſteht nicht etwa aus zwei Stücken, der Verbindlichkeit Jemandes gegen mich nach einem Geſetz, und meiner Befugniſs, ihn zu zwingen, ſeiner Verbindlichkeit nachzukommen. Sondern, der Begriff des Rechts

beſtehet unmittelbar in der Möglichkeit, mit Jedermanns Freiheit einen allgemeinen wechſelſeitigen Zwang zu verknüpfen; dieſe Möglichkeit iſt eben der Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die wechſelſeitige Willkühr nach Freiheitsgeſetzen allein zu vereinigen iſt. Wenn man beim Recht noch von der Befugniſs zu zwingen abſtrahirt, ſo bleibt nichts übrig als die Idee, daſs Jemandes Freiheit überhaupt um einer Verbindlichkeit willen eingeſchränkt iſt; dies nennt man auch wohl das Recht überhaupt (*ius laxiori ſenſu ſumtum*), nehmlich deſſen, gegen den jener die Verbindlichkeit hat. Allein das Recht hat nur das zum Gegenſtande, was in Handlungen äuſserlich ſeyn kann, denn was in Handlungen innerlich iſt, z. B. die Abſicht derſelben, iſt der Gegenſtand der Tugend und gehört in die Ethik. Das Recht überhaupt, welches ohne Zwang wäre, würde alſo immer etwas Ethiſches ſeyn, weil es bei demſelben an äuſsern Beſtimmungsgründen fehlen, und alſo kein andrer Beſtimmungsgrund übrig bleiben würde, als daſs jeder ſeine Freiheit um der Verbindlichkeit willen einſchränkt, welches aber eine Bedingung wäre, die nicht den Begriff des Rechts, ſondern eine ethiſche Forderung gäbe. Alſo iſt das ſtricte oder eigentliche Recht dasjenige, welches keine andern Beſtimmungsgründe als bloſs die äuſsern fordert; denn alsdann iſt es rein und mit keinen Tugendvorſchriften vermiſcht. Ein ſtrictes, enges Recht kann man alſo nur das völlig äuſsere nennen, dem gar nichts Inneres beigemiſcht iſt (K. XXXVI.). Dieſes äuſsere Recht gründet ſich nun zwar auf dem Bewuſstſeyn der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Geſetze, aber es darf und kann ſich auf dieſes Bewuſstſeyn nicht als Triebfeder berufen, ſondern fuſset ſich bloſs auf dem Princip der Möglichkeit eines mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Geſetzen zu

Digitized by Google

vereinigenden Zwanges. Wenn alſo geſagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung ſeiner Schuld zu fordern, ſo bedeutet das, daſs es ſehr wohl mit des Schuldners und Jedermanns Freiheit beſtehen kann, wenn der Gläubiger den Schuldner zur Bezahlung zwingt. Recht und Befugniſs zu zwingen bedeuten alſo einerlei (K. XXXV. ff.). Es giebt alſo allerdings, wie ich (Grundleg. 132. 133. 143.) gezeigt habe, kein Recht zu zwingen, ſondern das Recht iſt die Befugniſs zu zwingen.

6. Das Geſetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zuſammenſtimmenden Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit iſt gleichſam die Conſtruction (ſ. Conſtruction) des Begriffs des Rechts. Das heiſst, man kann dadurch das Recht gleichſam in einer reinen Anſchauung *a priori* darſtellen, indem man die wechſelſeitige Wirkung der freihandelnden Weſen nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Cörper unter dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung betrachtet. In der reinen Mathematik leiten wir die Eigenſchaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriff deſſelben ab, ſondern können ſie nur durch die Conſtruction deſſelben entdecken. Eben ſo lernen wir nicht ſowohl aus dem Begriff des Rechts, als vielmehr aus der Darſtellung deſſelben durch den unter allgemeine Geſetze gebrachten, mit ihm zuſammenſtimmenden, Zwang die Eigenſchaften des Rechts kennen. So wie aber dem dynamiſchen Begriff der Wechſelwirkung in der reinen Mathematik (z. B. der Mechanik) der bloſs formale der Gemeinſchaft (z. B. des Raums) zum Grunde liegt (ſ. Gemeinſchaft, 11.); ſo hat auch die Vernunft den Verſtand mit (idealen) Anſchauungen *a priori* zum Behuf der Conſtruction des Rechtsbegriffs verſorgt. Das Rechte (*rectum*) wird durch das Gerade ver-

ſinnlicht, und iſt als ſolches theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegengeſetzt. Das Gerade, das dem Krummen entgegengeſetzt ſteht, iſt die innere Beſchaffenheit einer Linie von der Art, daſs es zwiſchen zwey gegebenen Puncten nur eine einzige geben kann; das Gerade, das dem Schiefen entgegengeſetzt ſteht, iſt die Lage zweier einander ſo durchſchneidenden oder zuſammenſtoſsenden Linien, daſs die eine ſich nicht mehr nach der einen als nach der andern Seite der andern Linie hinneigt, von welcher Art es auch nur eine einzige (die ſenkrechte oder den Perpendikel) geben kann. Dieſe beiden Linien verſinnlichen nun das Recht, denn es giebt eben ſo auch nur Ein Recht, das, ſo wie alle gerade Linien auf einander fallen, für alle Menſchen, an allen Orten und zu allen Zeiten, daſſelbe iſt, und das, ſo wie der Perpendikel den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, einem Jeden das Seine (mit mathematiſcher Genauigkeit) beſtimmt. In der Tugendlehre (Ethik) darf dieſes nicht erwartet werden, denn was in derſelben für den einen Pflicht iſt, das iſt es nicht immer auch für den andern, auch kann ſie einen gewiſſen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern.

7. Aber es ſcheint doch auch in der Rechtslehre zwei Rechte zu geben, für die kein geſetzlicher Zwang beſtimmt werden kann, weil es für ſie keine Rechtsentſcheidung giebt. Epikur ſtellte ſich vor, daſs zwiſchen den verſchiedenen Welten, die er annahm, ein Zwiſchenraum liege, den er Zwiſchenwelt (μετακοσμιος) nannte. (*Diog. Laertius l.* 10. *epiſt. ad Pythocl.*). Cicero hat es an mehrern Orten (z. B. *Finib.* 2, 23.) *intermundia* überſetzt. Jene Rechte, ſagt K., gehören gleichſam in eine ſolche Zwiſchenwelt, denn man kann ſie weder zu dem ſtricten Recht, oder dem Gebiet der eigentlichen Rechtslehre,

Digitized by Google

noch zu dem Gebiet der Tugendlehre rechnen (K. XXXVII. f.). Dieſe beiden zweideutigen Rechte ſind: die Billigkeit (ſ. Billigkeit) und das Nothrecht. Die Billigkeit iſt es eigentlich, welche ein Recht ohne Zwang ſeyn ſoll. Das Nothrecht ſoll aber gar ein Zwang ohne Recht ſeyn. Dieſe Doppelſinnigkeit, daſs ſie Rechte und auch keine Rechte ſeyn ſollen, beruhet eigentlich darauf, daſs es Fälle giebt, in welchen das Recht bezweifelt wird, und zu deren Entſcheidung kein Richter aufgeſtellt werden kann (K. XXXVIII. f.). Ich will hier zum Beiſpiel das Nothrecht (*ius neceſſitatis*, *droit de néceſſité*) erläutern. Das Nothrecht ſoll eine Befugniſs ſeyn, im Fall der Gefahr des Verluſts meines eigenen Lebens, einem Unſchuldigen das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, daſs hierin ein Widerſpruch der Rechtslehre mit ſich ſelbſt enthalten ſeyn müſſe. Denn es iſt hier nicht die Rede von einem ungerechten Angreifer meines Lebens, dem ich etwa durch Beraubung des ſeinigen zuvorkomme (*ius inculpatae tutelae*), wo ſelbſt die Anempfehlung der Mäſsigung nur zur Ethik gehört; ſondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen einen Unſchuldigen (K. XLI.). Es iſt klar, daſs hier von dem Ausſpruch des Richters über eine ſolche That die Rede iſt. Es kann nehmlich kein Strafgeſetz geben, welches denjenigen den Tod zuerkennete, die z. B. in Gefahr, aus Mangel an Lebensmitteln, Hungers zu ſterben, einen Menſchen aus ihrer Mitte durchs Loos wählen und ihn tödten, um ſich durch den Genuſs ſeines Fleiſches am Leben zu erhalten; oder die in Gefahr zu ertrinken, weil die Schaluppe, in die ſie ſich beim Untergang ihres Schiffs warfen, zu klein iſt, einige unter ſich durchs Loos auswählen und ſie ins Meer werfen; oder dem, der ſich im Schiffbruche dadurch rettete, daſs er einen andern von dem Brette

Digitized by Google

ſtieſs, auf welchem er ſich mit ihm befindet. *) Denn es iſt nicht möglich, daſs das Geſetz eine gröſsere Strafe auf eine ſolche That ſetze, als den Verluſt des Lebens. Aber ein ſolches Strafgeſetz würde doch Niemanden von einer ſolchen That abhalten, der in Lebensgefahr wäre; denn die Bedrohung mit einem noch ungewiſſen Uebel (dem Tode durch den richterlichen Ausſpruch) kann die Furcht vor dem gewiſſen Uebel (nehmlich dem Erſaufen) nicht überwiegen. Alſo iſt die That der gewaltthätigen Selbſterhaltung nicht etwa als unſträflich (*inculpabile*), ſondern nur als unſtrafbar (*inpunibile*) **) zu beurtheilen, und dieſe ſubjective Strafloſigkeit (Unſtrafbarkeit) wird von den Rechtsgelehrten für eine objective (Unſträflichkeit, Geſetzmäſsigkeit) gehalten (K. XLſ. f.). Der Sinnſpruch des Nothrechts heiſst: Noth hat kein Gebot, (*neceſſitas non habet legem, la néceſſité n'a point de Loi*), und gleichwohl kann keine Noth eine Ungerechtigkeit geſetzmäſsig machen ***) (K. XLII.). Man ſieht, daſs in der Rechtsbeurtheilung nach dem Nothrecht die Doppelſinnigkeit (*aequivocatio*), daſs es nehmlich ein Recht und auch keins ſeyn ſoll, darin liegt, daſs der Begriff des Rechts nicht in einerlei Bedeutung genommen wird. Denn ſoll das auch ein

*) Dieſes Beiſpiel rührt von Carneades her, ſ. *Lactantius*, *lib. V. c. XVII.* Er ſagte: *Quid ergo iuſtus faciet, ſi forte naufragium fecit, et aliquis imbecillior viribus tabulum ceperit? nonne illum a tabula deturbabit, ut ipſe conſcendat, eaque nixus evadat? maxime cum ſit nullus medio mari teſtis? Si ſapiens eſt, faciet, ipſi enim pereundum eſt, niſi fecerit. Si autem mori maluerit, quam manus inferre alteri, iam iuſtus ille, ſed ſtultus eſt, qui vitae ſuae non parcat, dum parcit alienae.* Der Fall iſt hier nur etwas anders geſtellt.

**) Lactantius ſagt daher (*l. c. c. XVIII.*) ganz richtig: *quid ergo iuſtus faciet, ſi nactus fuerit in tabula naufragium? Non invitus confiteor: morietur potius, quam occidet.*

***) *Non iure naturali tolletur obligatio ob ſummam neceſſitatem. Sam. de Cocceji introd. ad Grot. illustrat. Diſſ. XII.* §. 364.

Recht ſeyn, was nicht beſtraft werden kann, ſo iſt das ſogenannte Nothrecht freilich ein Recht; ſoll aber nur das ein Recht ſeyn, was keine Strafe verdient, ſo kann das Nothrecht unmöglich ein Recht ſeyn; denn die Noth kann Unrecht nicht in Recht verwandeln. Und eben ſo verhält es ſich auch mit der Rechtsbeurtheilung nach dem ſogenannten Billigkeitsrechte, ſ. Billigkeit. — Die allgemeine Eintheilung der Rechte findet man im Art. Naturrecht und Erwerbung, 6. ff. — Es ſollen nun die verſchiedenen Arten des Rechts nach der Ordnung des Alphabets erklärt werden.

8. Aeuſseres, äuſserliches Recht (*ius externum, droit extérieur*), ſo kann man auch das erworbene Recht nennen, oder das, deſſen Gegenſtand ein äuſseres Mein iſt, ſ. Mein, 2.

9. Angebohrnes Recht (*ius connatum, droit inné*). Da die Rechte auch als moraliſches Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als ein geſetzlicher Grund zu den Pflichten Anderer (objective Gültigkeit der Forderungen) angeſehen werden können; ſo können ſie zu oberſt eingetheilt werden nach dem Urſprunge dieſes Grundes zu Anſprüchen (*titulus, titre*) auf Andere: in das angebohrne und erworbene Recht. Das angebohrne Recht iſt nun dasjenige, welches unabhängig von allem rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt (K. XLIV). Dieſes angebohrne Recht iſt nur ein einziges, ſ. Mein, 3. ff.

10. Begnadigungsrecht, ſ. Majeſtätsrecht.

11. Bürgerliches Recht (*ius civile, droit civil*), das Recht, welches in der allgemeinen äuſsern Geſetzmäſsigkeit der

Digitized by Google

äuſsern Freiheit durch öffentliche Geſetze beſteht (S. III. 263 *). Ein ſolches Recht iſt z. B. das Staatsrecht; denn das Recht im Naturzuſtande beſteht auch in der äuſsern Geſetzmäſsigkeit der äuſsern Freiheit; allein dieſe Geſetzmäſsigkeit im bürgerlichen Recht gründet ſich auf eine allgemeine Bekanntmachung der Geſetze, oder darauf, daſs dieſe öffentlich ſind (K. 161.). Dieſes Recht heiſst daher auch das öffentliche. Es giebt alſo im Naturrecht *) auch ein bürgerliches Recht, nehmlich die Vernunftgrundſätze über bürgerliche Geſetzgebung, und dies ganze Naturrecht muſs daher in das natürliche und bürgerliche Recht eingetheilt werden (K. LII.), ſ. Recht, öffentliches.

12. Dingliches Recht, ſ. Sachenrecht.

13. Dinglich-perſönliches Recht (*ius realiter perſonale*, *droit reellement perſonel*). Der rechtliche Beſitz (obzwar nicht der Gebrauch) einer andern Perſon als einer Sache (K. 79.). Da dieſer von K. zuerſt gewagte Rechtsbegriff angegriffen worden iſt, ſo hat ihn ſein Entdecker auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 5. ff.):

I. Logiſche Vorbereitung. Wenn rechtskundige Philoſophen ſich bis zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre (dem Naturrecht) erheben wollen, ohne welche alle ihre Rechtswiſſenſchaft bloſs ſtatutariſch ſeyn

*) Das bürgerliche Recht wird nehmlich ſchon vom Cicero (Sext. 42) dem Naturrecht entgegengeſetzt; dann verſteht er aber unter dem Naturrecht das Recht im Naturſtande, oder das natürliche Privatrecht, und denkt nicht daran, daſs es auch ein natürliches bürgerliches Recht giebt, dem das poſitive bürgerliche Recht entgegengeſetzt iſt.

Digitized by Google

(Verordnungen aber nicht Geſetze begründen) würde, ſo können ſie über die Sicherung der Vollſtändigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegſehen, weil jene Wiſſenſchaft ſonſt kein Vernunftſyſtem ſeyn würde. Die Topik der Principien muſs vollſtändig ſeyn, d. i. es müſſen alle denkbaren Plätze zu den Begriffen (Gemeinplätze, *loci communes*) angezeigt werden, obwohl hernach einer oder der andere dieſer Begriffe für real unmöglich oder gar an ſich widerſprechend befunden werden und folglich wegfallen ſollte. Die Rechtslehrer haben aber bisher nur zwei Gemeinplätze mit Rechtsbegriffen beſetzt, den des dinglichen und den des perſönlichen Rechts, nach der Eintheilung aller ſinnlichen Gegenſtände in Sachen und Perſonen. Nun fallen Perſonen bloſs als Dinge in die Sinne und ihre Perſönlichkeit iſt bloſs etwas, was ihnen wegen ihrer praktiſchen Vernunft zukömmt, welches nicht in die Sinne fällt. Es iſt alſo natürlich, da überdem der Verſtand den Begriff der Sachen und Perſonen zu Einem Begriff mit einander verknüpfen kann, zu fragen: ſollte es nicht auch ein dergleichen Recht geben, nach welchem Dinge wie Perſonen, alſo auf perſönliche Art, ingleichem ein perſönliches Recht, nach welchem Perſonen gleich als wären ſie Dinge, oder auf dingliche Art, zu behandeln wären? Daſs dieſe Aufſtellung von noch zwei vor der Hand nur problematiſchen Begriffen die Tafel der Eintheilung der Rechte erſt logiſch vollſtändig mache, leidet keinen Zweifel. Die logiſche Eintheilung eines Begriffs, wie hier des Begriffs eines Rechts, iſt die Beſtimmung eines ſolchen Begriffs in Anſehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten iſt, ſofern es einander entgegengeſetzt, d. i. von einander unterſchieden iſt. Der höhere Begriff, wie hier der des Rechts, heiſst der eingetheilte Begriff (*diviſum*), und die niedrigeren Begriffe, wie z. B.

Digitized by Google

das dingliche und das perſönliche Recht, heiſsen die Glieder der Eintheilung (*membra diviſionis*) (L. 225.). Die allgemeinen Regeln der logiſchen Eintheilung ſind folgende drei. Bei jeder Eintheilung eines Begriffs, wie z. B. des eines Rechts, iſt darauf zu ſehen:

a. daſs die Glieder der Eintheilung ſich einander ausſchlieſsen oder entgegengeſetzt ſeien; z. B. ein Recht iſt entweder ein dingliches oder nichtdingliches;

b. daſs ſie unter einen höhern Begriff (*conceptum communem*) gehören, z. B. dingliche Rechte und perſönliche Rechte gehören beide unter den höhern Begriff der Rechte; — und endlich

c. daſs ſie alle zuſammen genommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derſelben gleich ſeien. So kann es z. B. durchaus weiter keine Rechte geben, als dingliche und nichtdingliche, weil die letztern alle übrige unter ſich begreifen, die nicht dinglich ſind. Die Glieder der Eintheilung müſſen aber durch contradictoriſche Entgegenſetzung, nicht durch ein bloſses Widerſpiel (conträre Entgegenſetzung), von einander getrennt ſeyn. So ſind z. B. dingliche und nichtdingliche Rechte einander contradictoriſch, hingegen dingliche und perſönliche Rechte durch ein bloſses Widerſpiel von einander getrennt; denn die Merkmahle dinglich und perſönlich widerſtreiten einander wohl, d. h. ein dingliches Etwas kann nicht ein perſönliches ſeyn, aber ſie widerſprechen einander nicht, d. i. ein nichtperſönliches Etwas muſs nicht gerade ein dingliches ſeyn (L. 226.). Eine Eintheilung in zwei Glieder heiſst eine Dichotomie; wenn die Eintheilung aber mehr als zwei Glieder hat, ſo wird

ſie Polytomie genannt (L. 227.). So iſt die Eintheilung der Rechte in dingliche und nichtdingliche, Dichotomie, die in dingliche, perſönliche, dinglichperſönliche und perſönlichdingliche, Polytomie. Alle Polytomie iſt material oder geht auf den Inhalt der Erkenntniſs, das Object. Die Dichotomie iſt die einzige Eintheilung aus formalen Principien *a priori*, alſo die einzige primitive Eintheilung. Denn die Glieder ſollen einander entgegengeſetzt ſeyn, und von jedem A iſt doch das Gegentheil nichts mehr als Nicht-A (L. 227.). Die bloſs logiſche Eintheilung (die von allem Inhalt oder der Materie der Erkenntniſs abſtrahirt) iſt alſo immer Dichotomie. Polytomie kann in der Logik gar nicht gelehrt werden, denn dazu gehört Erkenntniſs des Gegenſtandes, von der die Logik abſtrahirt (L. 228.). Diejenige Eintheilung aber, von der in Anſehung des Rechts die Rede iſt, nehmlich die metaphyſiſche, kann auch Tetrachotomie (Eintheilung in vier Glieder) ſeyn. Denn auſser den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung, dingliches Recht und perſönliches Recht, kommen noch zwei Verhältniſſe der das Recht einſchränkenden Bedingungen der Verbindung jener beiden Rechte hinzu, nehmlich das Verhältniſs der Perſonen zu den Perſonen, als wären ſie Dinge, und zu den Dingen, als wären ſie Perſonen. Man kann ſich die Vollſtändigkeit der Tetrachotomie der Rechte ſo vorſtellen:

a. Rechte auf Dinge als Dinge, d. i. das Sachenrecht;

b. Rechte auf Perſonen als Perſonen, d. i. das perſönliche Recht;

c. Rechte auf Dinge als Perſonen, das wäre ein perſönlichdingliches Recht;

d. Rechte auf Perſonen als Dinge, das wäre das dinglichperſönliche Recht.

Die reale Möglichkeit der beiden letztern bedarf einer beſondern Unterſuchung. Der Begriff eines auf perſönliche Art dinglichen Rechts (c) fällt ohne weitere Umſtände weg, dies wäre nehmlich das Recht des Beſitzes einer äuſſern Sache als einer Perſon. Ein ſolches Recht kann es nicht geben, denn ich kann Sachen nicht als Perſonen beſitzen, weil ſie dann ein Recht gegen mich haben müſsten, welches ſich nicht denken läſst; denn eben darum heiſst ein äuſserer Gegenſtand, er ſei lebendig oder leblos, eine Sache, weil er keine praktiſche Vernunft, und alſo auch weder Rechte noch Pflichten hat. Zu vernunſtloſen Weſen kann gar kein rechtliches Verhältniſs ſtatt finden (K. L.). Nun fragt ſichs: ob die Umkehrung dieſes Verhältniſſes eben ſo undenkbar ſei: ob auch kein auf dingliche Art perſönliches Recht (d) ſtatt finde; oder ob es ein *a priori* in der Vernunſt gegebener Begriff ſei, Perſonen auf ähnliche Art, als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber ſie doch zu beſitzen und in vielen Verhältniſſen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

II. Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art perſönlichen Recht. Die Erklärung des auf dingliche Art perſönlichen Rechts iſt nun kurz und gut dieſe: es iſt das Recht des Menſchen, eine Perſon auſser ſich als das Seine zu haben. Es heiſst hier nicht eine Perſon als die ſeinige (mit dem Adjectiv), ſondern als das Seine (*το ſuum*, mit dem Subſtantiv) zu haben. Denn man kann ſagen: dieſer iſt ſein Vater, das bezeichnet nur ſein phyſiſches Verhältniſs (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt, z. B. er hat einen Vater. Aber man kann nicht ſagen: er hat ihn als das Seine. Sagt man aber: ſein Weib, ſo bedeutet dieſes ein rechtliches Ver-

Digitized by Google

hältniſs des Beſitzers zu einem Gegenſtande (wenn es auch eine Perſon wäre) als einer Sache. Der phyſiſche Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache, wenn dieſes gleich in einer andern Beziehung zugleich als Perſon behandelt werden muſs. Es heiſst übrigens in der obigen Erklärung mit Fleiſs eine Perſon; denn einen durch Leibeigenſchaft beſtraften Verbrecher könnte man wohl als das Seine haben; von dieſem Sachenrecht iſt aber hier nicht die Rede. Es ſoll nun unterſucht werden, ob dieſer Begriff eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts objective Realität habe oder nicht.

III. Beiſpiele. Etwas Aeuſseres als das Seine haben, heiſst es rechtlich beſitzen; der Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn dieſe Bedingung bloſs als die phyſiche gedacht wird, ſo heiſst der Beſitz Inhabung (*detentio*); die intelligibele iſt ein Beſitz ohne Inhabung, ſ. Mein, 8. ff. Rechtmäſsige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenſtand für das Meine auszugeben, oder ihn dazu zu machen. Es iſt aber ein Zeichen, daſs ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibeln Beſitz deſſelben befindlich zu betrachten, gegen ihn zu verhalten, und dieſen Gegenſtand ſo zu gebrauchen, wenn ich befugt bin, auf die Inhabung deſſelben zu dringen, ſo er meiner Gewalt entwiſcht oder entriſſen iſt. Iſt nun dieſer Gegenſtand eine Perſon, ſo bedeutet das Seine zwar nicht das des Eigenthums *) an derſelben (denn

---

*) Hiernach müſſen auch die Wörter: Eigenthum und Eigenthümer, deren ich mich im Art. Ehe bedient habe, verſtanden werden, die eigentlich das Seine und rechtlicher Beſitzer heiſsen ſollten.

Digitized by Google

Eigenthümer kann ein Menſch nicht einmal von ſich ſelbſt, viel weniger von einer andern Perſon ſeyn), ſondern nur das Seine des unmittelbaren Nieſsbrauchs (*ius utendi, fruendi*) dieſer Perſon, gleich als einer Sache, zu ſeinem Zweck. Dieſer Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäſsigkeit des Gebrauchs muſs moraliſch nothwendig ſeyn.

a. Der Mann kann das Weib nicht zum bloſsen Genuſs deſſelben, gleich als einer Sache, begehren; ſondern nur unter der Bedingung der Ehe, welche vor dem Genuſſe geſchloſſen werden muſs. Ohne dieſe Bedingung iſt der fleiſchliche Genuſs dem Grundſatz nach cannibaliſch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Mann und Weib werden dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache (*res fungibilis*), wenn der weibliche Theil durch Schwängerung und der männliche durch Erſchöpfung aufgezehrt wird. Es würde alſo ein geſetzwidriger Vertrag (*pactum turpe*) ſeyn, durch den man ſich zu einer ſolchen verbrauchbaren Sache machen wollte. Alſo iſt es ein durchs Geſetz der Menſchheit nothwendiger Vertrag, durch welchen Mann und Weib ſich mit einander zum lebenswierigen wechſelſeitigen Beſitz ihrer Geſchlechtseigenſchaften verbinden (verehlichen) (K. 107.). Denn durch dieſen Ehevertrag geben ſie ſich einander nicht bloſs zum Genuſs hin, welches dem Rechte der Menſchheit an ihrer eigenen Perſon widerſtreiten würde, ſondern erwerben ſich einander wechſelſeitig; ſo daſs dadurch nun nicht die eine Perſon der andern Eigenthum zum Genuſs auf Zeit (wie z. B. bei der Verdingung einer Perſon zum einmaligen Genuſs, der Hurerei, oder zum mehrmaligen Genuſs, dem Concubinat, der Fall iſt), oder auf lebenslang (wie eine Sklavin) wird, ſondern beide nur zum moraliſch nothwendigen Nieſsbrauch im intelligibeln wechſelſei-

Digitized by Google

tigen Beſitz von einander nach Rechtsgeſetzen ſind, bei welchem beider Perſönlichkeit erhalten wird, ſo daſs keine von der andern einen dem Moralgeſetz widerſtreitenden Genuſs fordern, keine aber auch der andern einen Genuſs verweigern darf, der mit den Geſetzen der praktiſchen Vernunft zuſammenſtimmt. So gewinnt, ſagt K., die erworbene Perſon ſich ſelbſt, und ſtellt ihre Perſönlichkeit, die ſie dadurch, daſs ſie gleich als eine Sache erworben wird, verliert, wieder her, indem ſie gleichſam durch den Ehevertrag zu der Perſon, die ſie erwirbt, ſagt: dein Recht auf meine Perſon iſt zugleich mein Recht auf deine Perſon, und dadurch daſs ich zum ausſchlieſslichen Genuſs meiner Geſchlechtseigenſchaften die deinige bin, biſt du zugleich zu eben dieſem Zweck die meinige. So allein bleibt jede Perſon in Anſehung dieſes Genuſſes, zu welchem ſie als Sinnenweſen zum Mittel dient, als praktiſches Vernunftweſen zugleich Selbſtzweck, und das Verhältniſs der Verehlichten iſt alſo ein Verhältniſs der Gleichheit des Beſitzes, durch welches allein die Würde der Menſchheit in einer ſinnlichen Angelegenheit, in der ſie ſonſt unausbleiblich verloren gehen und der Menſch zum bloſsen Thier hinabgewürdigt werden müſste, erhalten wird.

Wir ſehen alſo, das Recht des Mannes auf die Frau, und umgekehrt, iſt kein bloſs dingliches Recht, denn keiner von beiden kann den andern bloſs als Sache zum Genuſs miethen oder kaufen; ſondern der Erwerb muſs wechſelſeitig ſeyn. Es iſt auch kein bloſs perſönliches Recht, denn beide ſind nicht bloſs im Beſitz der Willkühr einer Perſon, ſondern der Perſon ſelbſt. Wollte man bloſs der Willkühr der Perſon ſich verſichern, wie bei dem Perſonenrecht, ſo würde eben dadurch dieſe Perſon als Sache behandelt werden, und ſie ſich ſelbſt als ſolche behandeln, wie bei dem Sachenrecht; dies wäre folglich der Pflicht

Digitized by Google

des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. gegen die Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon, zuwider. So wäre es im Fall der Hurerei und des Cancubinats, wo ſich die Perſonen einander willkührlich und auf Zeit hingeben, und ſo über einander nach Belieben, als über Sachen, ſchalten. Folglich muſs, in dem vorliegenden Fall, eine Perſon durch Vertrag, wodurch ſie zuerſt ein perſönliches Recht erhält, ſich des Beſitzes der andern, gleich als einer Sache verſichern, wobei durch das Recht des wechſelſeitigen vollkommen gleichen Beſitzes und der Verzichtleiſtung auf willkährliche Aufhebung des Vertrags, die nur bei Kauf und Miethe, alſo wirklichen Sachen, verſtattet iſt, dieſes Recht von dem in einer Sache ſehr verſchieden iſt, und durch den Gebrauch des Gegenſtandes, den man beſitzet, als einer Perſon, dem perſönlichen Recht ähnlich wird. S. Ehe.

b. Der Mann kann mit dem Weibe kein Kind, als ihr bloſses beiderſeitiges Machwerk oder Gemächſel (*res artificialis*), als wäre es eine bloſse Sache, zeugen; ſondern beide Theile ziehen ſich gegen dieſes Kind und gegen einander dadurch zugleich die Verbindlichkeit zu, daſſelbe zu erhalten. Ohne dieſe Verbindlichkeit wäre die Erzeugung eines Menſchen dem Grundſatz nach tyranniſch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Ein Menſch wird dadurch als eine bloſse Sache behandelt, wenn Eltern ihr Kind als ihr Eigenthum zerſtören oder es auch nur ausſetzen und es ſo dem Zufall überlaſſen. Ein Staatsgeſetz, welches geböte: miſsgeſtaltete oder verſtümmelte Kinder nicht aufzuziehen, wie es Ariſtoteles (Polit. 7. B. 16. C.) verlangt, wäre alſo wider das Geſetz der Menſchheit. Es folgt durch dieſes Geſetz unmittelbar, daſs die Eltern die Pflicht der Erhaltung und Verſorgung ihres Erzeugniſſes, d. h. die Kinder ein urſprünglich angebohrnes (nicht angeerb-

tes) Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern haben (K. 111.). Denn durch die gemeinſchaftliche Zeugung wird eine Perſon auf die Welt geſetzt, und es würde dem Recht eines mit Freiheit begabten Weſens widerſtreiten, wenn die Eltern ihr Kind gleichſam nur als ihr Gemächſel behandeln wollten. Die Kinder ſind nicht das Eigenthum der Eltern, weder ſo lange, als ſie noch nicht volljährig ſind, noch weniger auf Lebenszeit; denn eine Perſon kann nie Eigenthum ſeyn, ſie müſste denn ihre bürgerliche Freiheit verwirkt haben, auch hört die rechtliche Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern mit der von den erſtern erlangten Möglichkeit, ſich ſelbſt zu erhalten, auf. Allein aus dieſer Rechtspflicht der Eltern, ihre Kinder zu erhalten und zu verſorgen, entſpringt auch nothwendig das Recht der Eltern, dieſe ihre Kinder zu handhaben, ſo lange dieſe des eigenen Gebrauchs ihrer Gliedmaſsen, imgleichen des Verſtandesgebrauchs, noch nicht mächtig ſind, und ſie ſowohl pragmatiſch, damit ſie künftig ſich ſelbſt erhalten und fortbringen können, als auch moraliſch, weil ſonſt die Schuld auf die Eltern fallen würde, zu bilden. Hieraus folgt nun aber wieder, daſs die Kinder zum Mein und Dein der Eltern gehören, weil ſie gleich Sachen im Beſitz der Eltern ſind, indem ſie gleich als eine Sache von den Eltern durch die Zeugung erworben worden ſind, doch nur der Form nach, denn der Materie nach müſsten ſie ſonſt Eigenthum ſeyn.

Wir ſehen alſo, das Recht der Eltern auf das Kind iſt kein bloſs dingliches Recht oder Sachenrecht, denn das wäre gegen die Perſönlichkeit des Kindes, welches nicht Eigenthum ſeyn kann; auch haben die Eltern ein Recht, das Kind zu allen Leiſtungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, wenn dieſe einer möglichen geſetzten Freiheit nicht zuwider ſind, das iſt

aber ein perſönliches Recht. Das Elternrecht iſt aber auch kein bloſs perſönliches Recht, denn ſie ſind nicht bloſs im Beſitz der Willkühr des Kindes, ſondern des Kindes ſelbſt. Wollten die Eltern ſich bloſs der Willkühr ihres Kindes verſichern, wie bei dem Perſonenrechte, ſo geht dies in den erſten Jahren der Kindheit nicht an, und ſowohl in dieſen, als auch in den folgenden Jahren, würde das Kind wie eine bloſse Sache behandelt werden, wenn man es bloſs nach dem perſönlichen Recht behandeln wollte. Dies wäre der Fall, wenn man es dann, wenn es weder den Gebrauch ſeiner Gliedmaſsen, noch ſeines Verſtandes hat, nicht wie eine Sache handhaben, oder es einem andern Beſitzer und Schickſal überlaſſen wollte. Folglich haben auch die Eltern ein Recht gegen jeden Beſitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden iſt. Wenn aber bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung und Verſorgung aufhört, ſo haben die Kinder das Recht, ihre Entlaſſung aus dem Beſitz der Eltern zu fordern. Bleiben ſie aber auch nach erlangter Volljährigkeit im Brod der Eltern, ſo ſind ſie zwar Hausgenoſſen und gehören zur Familie, aber doch nur im Verhältniſs der Dienerſchaft zur Herrſchaft. (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 10. f.), ſ. Eltern.

c. Der Hausherr kann das Geſinde nie als Eigenthum betrachten, gleich als eine Sache; denn dieſes iſt nur durch Vertrag in ſeine Gewalt gekommen, ein Vertrag aber zum Verluſt ſeiner Perſönlichkeit iſt null und nichtig, denn ohne Perſönlichkeit kann man keinen Vertrag halten. Ohne dieſen Vertrag wäre der Beſitz des Geſindes dem Grundſatz nach Sklaverei, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Das Geſinde wird dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache, wenn es auf Lebenslang in den Dienſt des Hausherrn kömmt. Es würde alſo ein geſetzwi-

driger Vertrag ſeyn, durch den der Gebrauch eines Menſchen zum Verbrauch deſſelben werden würde. Der Vertrag des Hausherrn mit dem Geſinde iſt aber nicht der einer bloſsen Verdingung (*locatio*, *conductio operae*), ſondern der Hingebung der Perſonen ſelbſt in den Beſitz des Hausherrn (Vermiethung, *locatio*, *conductio perſonae*). Denn dieſe Vermiethung iſt von jener Verdingung darin unterſchieden, daſs das Geſinde ſich zu allem Erlaubten verſteht, was das Wohl des Hausweſens betrifft; anſtatt daſs der zur beſtimmten Arbeit Gedungene, der Handwerker oder Tagelöhner, ſich nicht zu dem Seinen des Andern hingiebt, und ſo auch kein Hausgenoſſe iſt. Die Dienerſchaft wird alſo zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art perſönlichen Recht gemacht und als Geſinde durch Vertrag erworben. Daher kann auch der Hausherr ſich nicht (*via facti*) eines Tagelöhners als einer Sache bemächtigen, ſondern muſs durch Rechtsmittel (*via iuris*) auf die Leiſtung des Verſprochenen dringen, aber wohl eines Dienſtboten (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 11. K. 118.), ſ. Hausgenoſſenſchaft.

So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen Rechtstitels in der natürlichen Geſetzlehre, der ſtillſchweigend immer im Gebrauch geweſen iſt (Erl. Anm. S. 11. f.).

14. Eherecht, ſ. Ehe und Recht, 12. a.

15. Elternrecht, ſ. Eltern und Recht, 12. b.

16. Enges Recht, ſ. Recht, 5.

17. Erbrecht (*ius hereditarium*, *droit héréditaire*), ſ. Erwerbung, 29. ff. Da Kants Lehre von der Beerbung angegriffen worden iſt, ſo

Digitized by Google

hat er ſie auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 19. ff.), K. hat (ſ. Erwerbung, 30.) nicht behauptet: daſs ein jeder Menſch nothwendiger Weiſe jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme; denn ſolche Sachen giebt es gar nicht. Sondern K. ſagt: daſs ein jeder das Recht des Angebots im Augenblick des Todes des Erblaſſers unvermeidlich und ſtillſchweigend immer wirklich annehme, weil der Widerruf deſſen, was der Erblaſſer im Augenblick des Todes anbietet, unmöglich iſt, und der Promiſſar wird in demſelben Augenblick Acceptant des Rechts, die Erbſchaft anzunehmen oder auszuſchlagen. Der letztere hat die Befugniſs zu acceptiren erworben, wodurch er ſchon vor der Acceptation der Erbſchaft vermögender geworden iſt.

Daſs (ſ. Erwerbung, 31.) hierbei ein bürgerlicher Zuſtand vorausgeſetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Andern zu machen, wenn man nicht mehr da iſt, ändert in Anſehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts. Eine Sache heiſst nehmlich *res iacens* (noch nicht acceptirt) (ſ. Erwerbung, 30.), wenn, ſie ohne Bedingung anzunehmen oder auszuſchlagen, in meine freie Wahl geſtellt wird. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir dieſe umſonſt anbietet (verſpricht, ſie ſoll mein ſeyn), ſo habe ich, ſo lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber ſtirbt, unmöglich iſt), ausſchlieſslich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (*ius in re iacente*), und dieſes Recht erlange ich ohne rechtlichen Act meiner Declaration (*lege*). Ich kann die Acceptation der Sache ausſchlagen (weil dieſe Annahme mir Verdrüſslichkeiten mit Andern zuziehen möchte), aber das Recht zu wählen (des Annehmens oder Ausſchlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme dieſer

Wahl durchs Angebot; denn ſonſt würde ich wählen können, nicht zu wählen, welches ſich widerſpricht. Dieſes Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblaſſers auf mich über, durch deſſen Vermächtniſs (*inſtitutio haeredis*) ich zwar noch nichts von dem Haab und Gut des Erblaſſers, aber doch den bloſs-rechtlichen (intelligibeln) Beſitz dieſer Haabe oder eines Theils derſelben erwerbe. Ich kann mich nun dieſer Annahme zum Vortheil Anderer begeben, mithin iſt der Beſitz der ererbten Sache keinen Augenblick unterbrochen und Teſtamente ſind nach dem Naturrecht gültig (*teſtamenta ſunt iuris naturae*).

18. Erſitzungsrecht (*uſucapio* *), *droit d'uſucapion*), ſ. Erwerbung, 25. ff. K. hat ſeine Lehre über das Recht der Erſitzung auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 16. ff.). Er hatte behauptet: es gebe nach dem Naturrecht ein Recht der Erſitzung, oder man könne durch langen Beſitz erwerben. Sein Grund war: wenn man nicht annähme, daſs durch den ehrlichen Beſitz eine ſolche ideale Erwerbung begründet werde, ſo wäre gar keine Erwerbung peremtoriſch möglich. K. hatte hier nicht davon geredet, daſs man ſich als ehrlicher Beſitzer gegen den mit Recht behaupte, der nicht beweiſen könne, daſs er eher ehrlicher Beſitzer geweſen ſei. Sondern die Frage war: ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn ſich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden ſollte, die Erkundung aber ſeiner Exiſtenz als Beſitzers und ſeines Beſitz-

*) *Quod res capiatur uſu.* Weil man durch den Gebrauch der Sache das Eigenthum erlangt, oder durch den langen Beſitz. *Uſucapio eſt adeptio dominii per continuationem poſſeſſionis temporis lege definiti. Digeſt. libr. XLI. Tit. III.* So verliert ein Gläubiger, der eine durchs Geſetz beſtimmte Zeit hindurch ſeinem Schuldner nichts abgefordert hat, ſeine Schuld.

ſtandes als Eigenthümers ſchlechterdings unmöglich war. Denn die Frage iſt hier, wer ſoll ſeine rechtmäſsige Erwerbung beweiſen? Dem Beſitzer kann dieſe Verbindlichkeit (*onus probandi*) nicht aufgebürdet werden; denn er iſt im Beſitz. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache iſt durch eine Zwiſchenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen ſeines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Beſitzer nach Rechtsprincipien ganz ausgeſchloſſen. Dieſe Unterlaſſung irgend eines öffentlichen Beſitzacts (*omiſſio rei, ſive animus omittendi, ſive indicia omiſſi dominii*) macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. Dagegen heiſst es hier: die Erhaltung iſt eine ſtetige Schöpfung (nehmlich des Beſitzrechts). Wenn ſich auch ein bisher nicht manifeſtirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten verſehener Prätendent vorfände, ſo würde doch auch wiederum bei dieſem der Zweifel obwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent auftreten könnte. — Auf die Länge der Zeit des Beſitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu erſitzen (*acquirere per uſucapionem*), denn die Zeit (ſagt Grotius, *de iure belli ac pacis, l. II. c. IV.* §. 1.) hat ihrer Natur nach keine wirkende Kraft. Es iſt ungereimt, anzunehmen, daſs ein Unrecht dadurch ein Recht werde, daſs es lange gewährt hat. Der (noch ſo lange) Gebrauch (*uſus*) ſetzt das Recht in der Sache voraus; weit gefehlt, daſs dieſes ſich auf jenen gründen ſollte. Alſo iſt die Erſitzung (*uſucapio, uſucapion*) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, und Iſokrates hat es nicht getroffen mit den Worten: die Zeit habe den Beſitz feſt und ſicher gemacht *). Die Ver-

*) Κατοχον και βεβαιον την κτησιν πεποιηκοτος του χρονου. *Iſocrates ad. Phil.*

jährung der Anſprüche als Erhaltungsart (*conſervatio poſſeſſionis meae per praeſcriptionem*) iſt nicht weniger ein widerſprechender, indeſſen doch ein von dem vorigen verſchiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Dies Argument iſt nehmlich, den gänzlichen Nichtgebrauch ſeines Rechts für eine Verzichtthuung darauf (*dereiictio*) anzuſehen, dieſe iſt aber ein Gebrauch ſeines Rechts, welches ſich alſo widerſpricht.

Ich erwerbe alſo vermittelſt der Erſitzung, nicht durch die lange Zeit des Beſitzes, auch nicht durch eine vorausgeſetzte Verzichtthuung des erſten Beſitzers, ſondern durchs Geſetz (*lege*), das mich von allen öffentlichen Anſprüchen auf eine Sache befreiet, zu deren Beſitz ich ehrlich gekommen bin, weil der ehemalige Beſitzer durch kein öffentliches gültiges Zeichen ſeines Beſitzes bekannt war und ſich auch nicht zur Zeit meiner ehrlichen Erwerbung der Sache als Beſitzer zu erkennen gab, wodurch mein Beſitz geſetzlich geſichert iſt. Daſs übrigens alle Erwerbung im Naturſtande bloſs proviſoriſch iſt, das hat keinen Einfluſs auf die Frage nach dem Beſitz des Erworbenen, welche vor der Frage, ob der Beſitz proviſoriſch oder peremtoriſch, vorhergehen muſs.

19. Erworbenes Recht (*ius acquiſitum, droit acquis*), das Recht, zu wechem ein rechtlicher Act erfordert wird (K. XLIV.). So iſt mein Recht auf ein Haus, das ich gekauft habe, ein erworbenes Recht, und der Kauf iſt der rechtliche Act, durch welchen ich es erwarb. S. Recht, angebohrnes. Erwerbung.

20. Hausherrnrecht, ſ. Hausgenoſſenſchaft, Hausherr, Hausweſen und Recht, dinglich-perſönliches, c.

Digitized by Google

21. Recht im weitern Sinne, ſ. Recht, 5. und 7.

22. Recht in einer Sache, ſ. Sachenrecht.

23. Inneres Recht (*ius internum, droit interieur*), ſo kann man auch das angebohrne Recht nennen, oder das, deſſen Gegenſtand das angebohrne Mein und Dein iſt, ſ. Mein, 2. ff.

24. Majeſtätsrecht, ſ. Majeſtätsrecht.

25. Naturrecht, Metaphyſik des Rechts, metaphyſiſches Recht (*ius naturae, droit de la nature*, das Recht, welches auf lauter Principien *a priori* beruht (K. XLIV.), und welches Kant in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre vorgetragen hat (K. V. I.). Das aus der Vernunft (*ex ratione*) hervorgehende Syſtem dieſes Rechts kann man die Metaphyſik des Rechts nennen, und den Vortrag derſelben die reine Rechtslehre; ſie macht den erſten Theil der reinen Sittenlehre aus, welche die Metaphyſik der Sitten vorträgt, ſ. Metaphyſik der Sitten. Die Rechtslehre unterſcheidet ſich aber von der Tugendlehre dadurch, daſs die Geſetzgebung, von der ſie handelt, eine äuſsere Triebfeder mit dem Geſetze verbindet (K. XVII.). S. Rechtslehre. Man muſs aber Naturrecht (Recht bloſs aus Principien *a priori*) und natürliches Recht (Recht auſser der bürgerlichen Geſellſchaft, oder welches der Menſch, als ſolcher, hat, ohne auf ſein Verhältniſs als Staatsbürger zu ſehen) nicht für einerlei halten.

26. Natürliches Recht (*ius naturale, droit naturel*), das Recht, welches in der allgemeinen äuſsern Geſetzmäſsigkeit der äuſsern Freiheit

Digitized by Google

im natürlichen Zuſtande beſteht (K. 157.). Dieſes natürliche Recht heiſst auch das Privatrecht (K. LII.). S. übrigens Recht, bürgerliches.

27. Oeffentliches Recht (*ius publicum, droit public*) iſt das Recht, welches auch das bürgerliche genannt wird, ſ. Recht, bürgerliches. Das Recht, welches aus öffentlichen das Mein und Dein ſichernden Geſetzen entſpringt (K. LII.). Auch heiſst der Inbegriff dieſer Geſetze, d. h. derer, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zuſtand hervorzubringen, das öffentliche Recht. Dieſes iſt alſo ein Syſtem von Geſetzen für ein Volk (Staatsrecht), oder für eine Menge von Völkern (Völkerrecht), die einer Verfaſſung (Conſtitution) bedürfen (K. 161.). Die beiden transſcendentalen Formeln des öffentlichen Rechts findet man im Art. Politik, 5. Das öffentliche Recht iſt demnach das Recht der Menſchen unter öffentlichen Zwangsgeſetzen, durch welche jedem das Seine beſtimmt und gegen jedes Andern Eingriff geſichert werden kann (S. III, 447.). Da das Recht durch die Einſchränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Freiheit von jedermann, in ſo fern dieſe nach einem allgemeinen Geſetz möglich iſt, erklärt werden kann: ſo iſt das öffentliche Recht der Inbegriff der äuſsern Geſetze, welche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtimmung möglich machen (S. III. 447.).

28. Perſönliches Recht, Perſonenrecht (*ius perſonale, droit perſonel*), der rechtliche Beſitz der Willkühr einer Perſon (K. 79.); oder auch der Beſitz der Willkühr ei-

nes Andern, als Vermögen, ſie durch die meine nach Freiheitsgeſetzen zu beſtimmen; oder das äuſsere Mein und Dein in Anſehung der Cauſalität eines Andern. Solche Rechte kann ich mehrere gegen eben dieſelbe Perſon oder gegen Andere haben, z. B. ich habe einen Untergebenen, ſo habe ich das Vermögen, ſeine Willkühr durch die meinige nach Freiheitsgeſetzen zu beſtimmen, indem ich ihm befehlen kann, was er thun ſoll, ohne daſs dabei ſeine Freiheit gefährdet wird, indem er ſich durch Vertrag dazu verpflichtet hat; zugleich kann ich von ihm fordern, daſs er mir die Summe Geldes bezahle, die er mir ſchuldig iſt. Der, an den ich beide Rechtsforderungen habe, iſt hier eine und dieſelbe Perſon; es können aber auch zwei verſchiedene Perſonen ſeyn. Auch heiſst der Inbegriff (das Syſtem) der Geſetze, nach welchen ich in dem rechtlichen Beſitz der Willkühr eines Andern bin, das perſönliche Recht. Dies letztere iſt nur ein einziges (K. 96. f.).

Die Erwerbung eines perſönlichen Rechts kann niemals urſprünglich und eigenmächtig ſeyn; denn eine ſolche würde nicht dem Princip der Einſtimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann gemäſs, mithin unrecht ſeyn. Eben ſo kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Andern (*facto injuſto alterius*) erwerben; denn die Genugthuung, die mir der Andere ſeiner rechtswidrigen mich lädirenden That wegen nach Rechtsgeſetzen geben muſs, erwirbt mir nichts, ſondern erhält nur das Meine (K. 97.). Durch einen Vertrag erwerbe ich nur ein perſönliches Recht gegen eine beſtimmte phyſiſche Perſon, nehmlich auf ihre Cauſalität (ihre Willkühr) zu wirken, daſs ſie mir etwas leiſte. Denn die im Vertrag verſprochene Sache wird erſt durch die Uebergabe (Leiſtung des Verſprechens) erworben, mit-

Digitized by Google

hin iſt das Recht aus einem Vertrage nur ein perſönliches, und wird nur durch die Tradition (Uebergabe) ein dingliches Recht. S. Annehmung, 2. ff. (K. 103.)

Die Verwechſelung des perſönlichen Rechts mit dem Sachenrecht giebt oft Stoff zu Streitigkeiten, z. B. beim Büchernachdruck, ſ. Büchernachdruck, und bei der Einmiethung (*ius incolatus*). Den letztern Fall wollen wir hier zum Beiſpiel betrachten. Iſt der Eigenthümer eines Hauſes bei dem Verkauf deſſelben verpflichtet, dem Kaufcontract die Bedingung der fortdauernden Miethe beizufügen, oder, bricht Kauf Miethe? Im erſtern Fall hätte das Haus wirklich eine Beläſtigung (ein Onus) auf ſich liegend, dann müſste aber der Miethscontract auf das Haus eingetragen ſeyn und wäre kein bloſser Miethscontract. Alſo bricht Kauf Miethe, obwohl der Miether Erſatz des ihm aus der Zerreiſsung des Contracts zuwachſenden Schadens fordern kann (K. 129.). Dieſe Behauptung iſt, als eine Heterodoxie im Privatrecht, gerügt worden (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 12. ff.). Kant vertheidigt ſich dagegen auf folgende Art. Daſs Jemand die Miethe ſeines Hauſes vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und alſo gegen dieſen ſein Verſprechen brechen könne, ſcheint freilich beim erſten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerſtreiten. Wenn aber bewieſen werden kann, daſs der Miether beim Miethsvertrage wuſste oder wiſſen muſste, daſs das ihm gethane Verſprechen des Vermiethers ſtillſchweigend (ohne daſs es im Contract ausdrücklich geſagt werden durfte) an die Bedingung geknüpft war: wofern dieſer ſein Haus binnen dieſer Zeit nicht verkaufen ſollte (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Concurs ſeinen Gläubigern überlaſſen müſste), ſo wird der Miether durch Eintretung dieſes Falles an ſeinem Rechte nicht verkürzt.

Digitized by Google

Denn das Recht des Miethers iſt ein perſönliches Recht, auf die Leiſtung einer gewiſſen Perſon (des Vermiethers) (*ius ad rem*); nicht ein Recht gegen jeden Beſitzer der Sache (*ius in re*), oder ein dingliches Recht.

Nun konnte der Miether ſich wohl in ſeinem Miethscontracte ſichern und ſich ein dingliches Recht am Hauſe verſchaffen, er durfte nehmlich dieſen nur auf das Haus des Vermiethers eintragen (ingroſſiren) laſſen; alsdann konnte er ſelbſt nicht durch den Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der ausgemachten Zeit aus der Miethe geſetzt werden. Wenn er das aber nicht that, damit er anderweitig eine Miethe auf beſſere Bedingungen ſchlieſsen konnte, oder der Eigenthumer ſein Haus nicht mit einem ſolchen Onus belegt wiſſen wollte, ſo iſt jeder von beiden in Anſehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich beſtimmte Friſt zu derſelben ausgenommen) einen ſtillſchweigend-bedingten Contract gemacht zu haben ſich bewuſst geweſen. Dies zeigt ſich auch an gewiſſen rechtlichen Folgerungen aus einem ſolchen nackten Miethscontract; denn die Erben des Miethers ſind nach ſeinem Tode nicht verpflichtet, die Miethe fortzuſetzen, weil dieſe nur die Verbindlichkeit gegen eine gewiſſe Perſon war (wobei aber doch die geſetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anſchlag gebracht werden muſs). Auch iſt der Miether keinen Aftermiether zu ſetzen befugt, und das Recht des Miethers geht nicht auf ſeine Erben über.

29. Poſitives Recht, ſtatutariſches Recht (*ius poſitivum*, *droit poſitif*), das Recht, welches aus dem Willen eines Geſetzgebers hervorgeht (K. XLIV.), z. B. das, welches im Preuſsiſchen Landrecht enthalten iſt. **Der Inbegriff der Geſetze, für welche eine**

Digitized by Google

ſolche Geſetzgebung wirklich iſt, iſt die **Lehre des poſitiven Rechts** (K. XXXI.). S. **Rechtslehre.**

30. **Privatrecht**, ſ. **Recht, natürliches.**

31. **Sachenrecht, dingliches Recht, Recht in einer Sache** (*ius reale, ius in re, droit reel*), der rechtliche Beſitz einer Sache (K. 79.). Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache, es ſei das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben, iſt eine richtige Nominaldefinition. — Aber worauf gründet ſich dieſes Recht, jeden Inhaber dieſer Sache (*per vindicationem*) zu nöthigen, mich wieder in Beſitz derſelben zu ſetzen? Iſt dieſes äuſsere rechtliche Verhältniſs meiner Willkühr etwa ein unmittelbares Verhältniſs zu einem cörperlichen Dinge? Bleibt etwa die Sache (*res*) dem erſten Beſitzer immer verpflichtet, und iſt mein Recht etwa gleichſam ein die Sache begleitender und vor allem fremden Angriff bewahrender Genius? Man kann ſich allerdings das rechtliche Verhältniſs einer Perſon zu Sachen ſo verſinnlichen, aber ſich eine wirkliche Verbindlichkeit einer Sache gegen eine Perſon und umgekehrt zu denken, iſt ungereimt (K. 80. f.).

Die Realdefinition würde daher ſo lauten müſſen: das Recht in einer Sache iſt ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (urſprünglichen, oder geſtifteten) Geſammtbeſitze ich mit allen andern bin. Denn der Geſammtbeſitz iſt die einzige Bedingung, unter der es allein möglich iſt, daſs ich jeden andern Beſitzer vom Privatgebrauch der Sache ausſchlieſse (*ius contra quemlibet huius rei poſſeſſorem*), weil ohne einen ſolchen Geſammtbeſitz Läſion durch einen andern (nicht rechtlichen) Beſitzer der Sache ſich gar nicht den-

Digitized by Google

ken läſst. Durch einſeitige Willkühr nehmlich kann ich keinen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde; alſo nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitz (*communi hominum iure*) iſt es möglich, daſs jeder das Recht des Privatgebrauchs gewiſſer Sachen habe. Sonſt müſste ich mir das Recht in einer Sache ſo denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererſt das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben ableiten; welches eine ungereimte Vorſtellungsart iſt (K. 81. f.).

Das Wort Sachenrecht heiſst übrigens nicht bloſs das Recht in einer Sache, ſondern auch der Inbegriff aller Geſetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen. Ein gänzlich iſolirter Menſch auf Erden kann eigentlich kein äuſseres Ding als das Seine haben, weil es zwiſchen ihm und den Dingen kein Verhältniſs der Verbindlichkeit giebt. Es giebt alſo auch eigentlich kein directes Recht in einer Sache, ſondern bloſs ein Recht gegen die mit allen Andern (im bürgerlichen Zuſtande) ſich im gemeinſamen Beſitz befindenden Perſonen (K. 82.). S. Erwerbung, 7. u. 9. ff.

32. Staatsrecht, ſ. Völkerrecht.

33. Staatsrecht (*ius civile ſtricte ſic dictum, droit civil en ſens étroit*), das bürgerliche Recht für ein Volk. Das Ganze einer Menge von Menſchen, die im rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, heiſst, in Beziehung auf die einzelnen Glieder dieſes Ganzen, der Staat. Und das Recht für dieſe Menge von Menſchen, in Beziehung auf ihren rechtlichen Zuſtand und den ſie vereinigenden Willen, iſt das Staatsrecht (K. 161. f.).

Digitized by Google

34. **Statutariſches Recht**, ſ. **Recht, poſitives.**

35. **Streitiges Recht, zu bezweifelndes Recht** (*ius controverſum*, *droit litigieux*), ein Recht, von welchem es noch zweifelhaft iſt, ob es auch ein Recht ſei, und welches daher von dem, der die demſelben correſpondirende Verpflichtung hat, beſtritten wird. Im bürgerlichen Zuſtande muſs daher ein Richter ſeyn, der das Recht hat, über das ſtreitige Recht zu entſcheiden, ob es ein Recht ſei oder nicht. Ein ſolcher Richter heiſst, zum Unterſchiede von einem, welcher das Recht dies zu entſcheiden nicht hat, ſondern es ſich bloſs anmaſst, ein competenter Richter. Ein ſolcher Richter thut dann rechtskräftig den Ausſpruch, d. i. er entſcheidet ſo über das ſtreitige Recht, daſs er es entweder zuſpricht oder abſpricht, wobei die darüber ſtreitenden Parteien ſich zu beruhigen und darnach zu handeln gezwungen ſind. Im natürlichen Zuſtande fehlt es an einem ſolchen competenten Richter (K. 163.). Das Recht der oberſten Gewalt iſt kein ſolches ſtreitiges Recht, weil es auch im rechtlichen Zuſtande keinen competenten Richter darüber geben kann, indem dieſer ſonſt über die oberſte Gewalt wäre, und wenn ſein Ausſpruch rechtskräftig, d. i. mit rechtlichem Erfolg begleitet ſeyn ſollte, die oberſte Gewalt, wenn ſie unrecht hätte, müſste zwingen können, welches ſich widerſpricht (K. 173.).

36. **Strafrecht** (*ius gladii*, *ius puniendi*, *droit de punir*), das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen ſeines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberſte im Staat kann alſo nicht beſtraft werden, denn er hat keinen Befehlshaber und (wie Grotius ſagt, *de iure belli ac pacis lib. II. Cap. XIV.* §. 2.) die Strafe

kann nicht von dem Willen des Beſtraften ausgehen; ſondern man kann ſich nur ſeiner Herrſchaft entziehen (K. 195.). Die bloſse Idee einer Staatsverfaſſung unter Menſchen führt ſchon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei ſich, welche der oberſten Gewalt zuſteht (Erl. Anmerk. zu Kants Rechtsl. S. 14.). S. übrigens Verbrechen, Strafe und Wiedervergeltungsrecht.

37. Strictes Recht, enges Recht (*ius ſtrictum*, *droit étroit*), ſ. Recht, 5.

38. Völkerrecht, Völkerſtaatsrecht, Staatenrecht (*ius gentium*, *ius publicum civitatum*, *droit des gens*, *droit public des états*), das bürgerliche Recht für die Völker. Weil der Erdboden nicht eine grenzenloſe, ſondern ſich ſelbſt ſchlieſsende, Fläche iſt, ſo leitet dieſes unumgänglich zu der Idee eines Völkerſtaats hin, d. i. eines Staats, in welchem die einzelnen Glieder nicht einzelne Menſchen, ſondern ganze Völker ſind. Und das Recht für dieſe Menge von Völkern, in Beziehung auf den rechtlichen Zuſtand, in welchem ſie als Völker mit einander leben ſollten, und den ſie vereinigenden Willen, wäre ein Völkerſtaatsrecht oder eigentliches Völkerrecht. Das Völkerrecht iſt alſo das Recht der Staaten im Verhältniſs zu einander. Das deutſche Wort Völkerrecht iſt aber nicht ganz richtig, weil ein Volk noch kein Staat iſt (z. B. die Wilden machen Völkerſchaften aus, aber keine Staaten), ſondern es ſollte Staatenrecht heiſsen. S. Krieg, 6. Die Elemente des Völkerrechts ſind:

a. daſs Staaten (wie geſetzloſe Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zuſtande ſind;

b. daſs dieſer Zuſtand ein Zuſtand des Krieges (des Rechts des Stärkern) iſt;

Digitized by Google

c. daſs ein Staatenbund nothwendig iſt;

d. daſs dieſer Staatenbund nur eine Genoſſenſchaft (Föderalität) (*foedus Amphyctionum*) enthalten müſſe (K. 216. f.).

39. Weites Recht (*ius latum, droit d'équité et de neceſſité*), ſ. Recht, 5. u. 7.

40. Weltbürgerliches Recht, Weltbürgerrecht (*ius coſmopoliticum, droit du cosmopolite*), das bürgerliche Recht für alle Völker, oder, das Recht, ſofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Abſicht auf gewiſſe allgemeine Geſetze ihres möglichen Verkehrs geht. Die Vernunftidee einer friedlichen durchgängigen Gemeinſchaft aller Völker auf Erden iſt nicht etwa philanthropiſch (ethiſch), ſondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat ſie alle zuſammen (vermöge der Kugelgeſtalt ihres Aufenthalts, einer aus Land und Waſſer beſtehenden Kugelfläche) in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen, auch ſtehen alle Völker urſprünglich in einer Gemeinſchaft des Bodens, d. h. ſie haben ein Recht, ſich zum Verkehr einander anzubieten. Dieſes Recht nun, ſo fern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker nach allgemeinen Geſetzen des Verkehrs mit einander geht, kann das weltbürgerliche genannt werden (K. 229.).

Meere können Völker aus aller Gemeinſchaft mit einander zu ſetzen ſcheinen, und dennoch ſind ſie gerade die glücklichſten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, zumal wenn es nahe Küſten (wie die des mittelländiſchen Meers) giebt. Der Erdbürger hat das Recht, die Gemeinſchaft mit allen übrigen zu verſuchen, und zu dieſem Zweck alle Gegenden der Erde zu beſuchen, wenn es gleich

Digitized by Google

nicht ein Recht der Anſiedelung auf dem Boden eines andern Volks (*ius incolatus*) iſt (K. 230.).

Es fragt ſich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (*accolatus*) und Beſitznehmung in der Nachbarſchaft eines ſchon daſelbſt wohnenden Volks auch ohne ſeine Einwilligung unternehmen dürfe (K. 230. f.)? Wenn keins dieſer beiden Völker im Gebrauch ſeines Bodens dem Andern Eintrag thut, ſo iſt das Recht dazu nicht zu bezweifeln, ſonſt kann es nur durch Vertrag geſchehen; denn alle vermeintlich gute Abſichten können auſserdem den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaſchen. Wendet man auch hiergegen ein: daſs dann vielleicht die ganze Erde noch in geſetzloſem Zuſtande ſeyn würde, ſo kann das doch jene Rechtsbedingung nicht aufheben (K. 231. f.)

41. Zweideutiges Recht (*ius aequivocum, droit équivoque*), ein vermeintliches Recht, für das es keinen Richter giebt, weil es entweder am Zwange fehlt, oder bloſser Zwang iſt, der den Schein des Rechts annimmt. Die beiden Fälle eines ſolchen doppelſinnigen Rechts ſind die Billigkeit und das Nothrecht. S. Recht, 7.

Rechtfertigung,

Genugthuung, δικαιωσις, *iuſtificatio, ſatisfactio, juſtification, ſatisfaction.* Rechtfertigung nennt man die Idee davon, wie der zu einer Gott wohlgefälligen Geſinnung übergegangene Menſch, der vorher geſündigt hat, und alſo deswegen vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich iſt, für gerecht erklärt, oder aller Verantwortung entſchlagen und als gerecht behandelt werden kann. Genugthuung aber heiſst inſonderheit die Idee davon, wie

Digitized by Google

der göttlichen Gerechtigkeit in Anſehung der Verſchuldungen des gebeſſerten Menſchen ein Genüge geſchieht. Der vollkommen gute und immer vollkommen gut geweſene Menſch würde einer ſolchen Rechtfertigung und Genugthuung nicht bedürfen. Allein derjenige, welcher erſt eine gute Geſinnung angenommen hat und darin beharrt, bedarf derſelben, denn er fing vom Böſen an, und dieſe Verſchuldung auszulöſchen iſt ihm nie möglich (R. 94.).

2. Schwierigkeit. Jeder Menſch, ſelbſt nachdem er den Weg des Guten eingeſchlagen hat, findet ſich doch in der Aburtheilung ſeines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich. Wie es auch mit der Annehmung einer guten Geſinnung in ihm zugegangen ſeyn mag, und ſogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäſsen Lebenswandel fortfahre, ſo kann er doch ſeine Geſetzesübertretungen nicht ungeſchehen und ſich alſo nicht unſträflich machen. Daſs er nach ſeiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür anſehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten Lebenswandel keinen Ueberſchuſs über ſeine Pflicht herausbringen; denn es iſt jederzeit ſeine Pflicht, alles ihm mögliche Gute zu thun. — Es kann auch nicht ein Anderer für das bezahlen, was der Menſch verſchuldet hat, denn eine Sündenſchuld kann nur der Strafbare ſelbſt tragen und für ſie büſsen. Da nun das Sittlich-Böſe (die Uebertretung des moraliſchen Geſetzes, welche, wenn dieſes Geſetz als ein göttliches Gebot betrachtet wird, Sünde heiſst) in der Geſinnung und den Maximen überhaupt (wie allgemeine Grundſätze vergleichungsweiſe gegen einzelne Uebertretungen) eine Unendlichkeit von Verletzungen und alſo auch der Schuld bei ſich führt (welches vor einem menſchlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen,

Digitized by Google

mithin nur die That und die darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Geſinnung in Betrachtung zieht, anders iſt), ſo würde jeder Menſch ſich einer unendlichen Strafe und Verſtoſsung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben (R. 94. f.).

3. Auflöſung. Der Richterausſpruch eines Herzenskündigers muſs als ein ſolcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Geſinnung des Angeklagten, nicht aus den einzelnen Erſcheinungen derſelben (den mit dem Geſetz verglichenen Handlungen), gezogen worden. Vorausgeſetzt nun, daſs der Menſch ſeine Geſinnung geändert und ſich gebeſſert habe, ſo iſt die Frage: ob er als gebeſſerter Menſch noch für ſeine vorherige böſe Geſinnung könne beſtraft werden. Daſs er vor der Sinnesänderung von der göttlichen Gerechtigkeit beſtraft zu werden verdiene, daran zweifelt Niemand. Nach ſeiner Beſſerung aber iſt doch der Zuſtand des Beſtraftwerdens dem Zuſtande der Beſſerung, worin er ſich befindet, nicht angemeſſen; iſt er nun vor ſeiner Beſſerung nicht beſtraft worden, wie kann alsdann der göttlichen Gerechtigkeit genug geſchehen, vor der doch ein Strafbarer nicht ſtraflos bleiben kann? Da alſo die Strafe weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäſs iſt: ſo würde ſie als in dem Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt der göttlichen Weisheit angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. Wir müſſen alſo unterſuchen, ob in dieſem Zuſtand der Sinnesänderung Uebel enthalten ſind, und ob etwa der neue gutgeſinnte Menſch dieſe als ſolche anſehen kann, die er vor jenem Zuſtande der Sinnesänderung verſchuldet hat, und alſo als Strafen, die der göttlichen Gerechtigkeit genügen. — Die Sinnesänderung iſt nehmlich ein Ausgang vom Böſen, und ein Eintritt ins Gute, Coloſſ. 3, 9. 10. 1. Petr. 2, 24. Dies ſind aber nicht zwei durch eine Zwiſchenzeit ge-

Digitized by Google

trennte moraliſche Actus, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung möglich iſt. Der Schmerz nun, der die Verlaſſung der böſen Geſinnung rechtmäſsig begleitet, entſpringt gänzlich aus der Annehmung der guten Geſinnung. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung, der zugleich der Uebergang in die gute Geſinnung iſt, iſt (als das Abſterben des alten Menſchen, die Kreuzigung des Fleiſches, Gal. 5, 24.) an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue (gebeſſerte) Menſch in der Geſinnung des Sohnes Gottes (des Ideals der Menſchheit in ihrer ganzen moraliſchen Vollkommenheit, nehmlich bloſs um des Guten willen) übernimmt, die aber doch eigentlich dem alten (ungebeſſerten) Menſchen (denn dieſer iſt zwar phyſiſch derſelbe, aber doch moraliſch ein anderer) als Strafe gebührten. — So trägt alſo der Sohn Gottes, d. i. der Menſch, der das Ideal der moraliſchen Vollkommenheit in ſeine Geſinnung aufgenommen hat, die Schuld des Sünders, d. i. deſſelben Menſchen, in ſo fern er noch die Uebertretung des Geſetzes in ſeine Geſinnung aufgenommen hatte, ſo daſs der Menſch nun hoffen kann, vor ſeinem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen. An dem Repräſentanten der Menſchheit (Chriſto) wird dieſes Leiden, was der neue Menſch, indem er dem alten abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muſs, als ein Tod vorgeſtellt, den er ein für allemal erlitten hat. — Hier iſt nun derjenige Ueberſchuſs über das Verdienſt der Werke, der vorher (ſ. 2.) vermiſst wurde, und ein Verdienſt, das uns aus Gnaden (d. i. nach einem Rathſchluſs unſers allerhöchſten Oberherrn zur Ertheilung dieſes Verdienſtes als eines Guten, wozu wir, ſeine Untergeordneten, nichts weiter als die moraliſche Empfänglichkeit haben) zugerechnet wird. Denn damit das bloſse Gutwerden uns als ein wirkliches vollendetes Gutſeyn angerechnet werde, da-

Digitized by Google

zu haben wir doch wohl keinen Rechtsanſpruch (ſoweit wir uns aus der Erfahrung, den Thaten nach, ſelbſt kennen); ſo daſs der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es iſt alſo immer noch ein Urtheilsſpruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebeſſerten Geſinnung liegt, welche aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäſs, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entſchlagen werden (R. 94. ff.).

4. Gebrauch dieſer Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verſchuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Geſinnung übergegangenen Menſchen.

a. Für die Religion und den Lebenswandel kann kein poſitiver Gebrauch davon gemacht werden; denn der der Rechtfertigung Empfängliche muſs ſchon wirklich in der erforderlichen guten Geſinnung ſeyn, und dieſe Geſinnung führt alsdann ſchon den Troſt der Rechtfertigung (als Hoffnung, nicht als Gewiſsheit) bei ſich. Sie iſt alſo in ſo fern nur die Beantwortung einer ſpeculativen Frage; die Beantwortung dieſer Frage iſt aber doch wichtig, weil ſie das Vermögen der Vernunft zeigt, die Hoffnung auf die Losſprechung des Menſchen von ſeiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen.

b. Allein ſehr weit erſtreckt ſich der negative Nutzen, der daraus für Religion und Lebenswandel für jeden Menſchen gezogen werden kann. Denn man ſieht aus dieſer Deduction: daſs nur unter der Vorausſetzung der gänzlichen Herzensänderung ſich für den mit Schuld belaſteten Menſchen Losſprechung vor der himmliſchen

Digitized by Google

Gerechtigkeit denken laſſe; denn das ſtellvertretende Ideal des Sohnes Gottes (die Idee der ganzen moraliſchen Vollkommenheit in unſrer Perſon) als Ziel unſers Trachtens muſs in unſrer Geſinnung aufgenommen ſeyn (Joh. 14, 23.), um an der Stelle der (immer noch mangelhaften) That zu gelten (R. 101. ff.)

5. Ein anderes enthält die Frage: was ſich der Menſch von ſeinem geführten Lebenswandel am Ende deſſelben zu verſprechen habe, oder was er zu fürchten habe. Hier muſs er allererſt ſeinen Charakter wenigſtens einigermaſsen kennen; alſo die Qualität ſeiner vermeinten neuen Geſinnung (ob ſie lauter oder unlauter ſei) ſowohl, als welchen Grad ſie habe, in Betrachtung ziehen, und ſie folglich durchs ganze Leben nachſuchen. Da er alſo nur aus ſeinem wirklich geführten Lebenswandel einen ſichern und beſtimmten Begriff von ſeiner wirklichen Geſinnung erhalten kann, ſo wird er ſich auch ſein ganzes Leben als Gegenſtand für das Urtheil des künftigen Richters (des aufwachenden Gewiſſens in ihm ſelbſt, zugleich mit der herbeigerufenen Selbſterkenntniſs aus der Erfahrung) denken müſſen. Hier kann er nun nicht die zuvor erkannte Geſinnung die That vertreten laſſen, ſondern umgekehrt, er ſoll aus der ihm vorgeſtellten That ſeine Geſinnung abnehmen, Jac. 2, 17. 18. 24. Wird nicht dieſer Gedanke, er werde dereinſt vor ſeinem Richter ſtehen, den Menſchen dahin bringen, von ſeinem künftigen Schickſal nach ſeinem bisher geführten Lebenswandel zu urtheilen? (R. 103. ff.) S. auch Geheimniſs, 16.

Rechtlich-mein,

ſ. Mein, 8.

Rechtserfahren,

Juriſperitus, *verſé dans la ſcience du droit.* So heiſst der Rechtskundige, wenn er die äuſsern Geſetze auch äuſserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle, kennt (K. XXXI.). Wer z. B. Andrer Rechte vertheidigen will, der muſs rechtserfahren ſeyn.

Rechtsgelehrt,

Rechtskundig, *Juriſconſultus, Juriſconſulte.* So heiſst derjenige, der der Lehre des poſitiven Rechts kundig iſt (K. XXXV.). Wer z. B. des poſitiven Rechts, d. i. der äuſsern Geſetze eines beſtimmten Landes, es heiſse nun das römiſche Recht, oder das preuſsiſche Landrecht, kundig iſt, heiſst ein Rechtsgelehrter.

Rechtsklugheit,

Jurisprudenz, *Juriſprudentia, Juriſprudence.* So nennt man die Klugheit, mit der man die Rechtsfälle in der Erfahrung zu behandeln (zu vertheidigen und zu entſcheiden) verſteht. Die Rechtserfahrenheit (*Juriſperitia*) führt zu dieſer Rechtsklugheit (K. XXXI.).

Rechtslehre,

Jus, *Droit.* Der Inbegriff der Geſetze, für welche eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt. Die äuſsere Geſetzgebung iſt nehmlich diejenige, deren Triebfeder der Beobach

tung aufserhalb der Idee des Geſetzes befindlich iſt. Die Vorſtellung der unangenehmen Folgen, welche ein fremder Wille über die Verletzung der Geſetze zu verhängen vermag, treibt dann das Subject zur Beobachtung derſelben an.

2. Die Rechtslehre iſt der eine Theil des Syſtems der allgemeinen Pflichtenlehre, ſ. Ethik, 2. Bei den Pflichten der Rechtslehre iſt der Zwang ein äuſserer; ſie hat es bloſs mit der formalen Bedingung der äuſsern Freiheit (durch die Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Geſetz gemacht wurde), denn auch ſo kann man das Recht erklären, zu thun, ſ. Ethik, 3. In der Rechtslehre wird es Jedermanns freier Willkühr überlaſſen, welchen Zweck er ſich für ſeine Handlungen ſetzen wolle, ſ. Ethik, 4. f. (T. 1.).

3. Wenn eine äuſsere Geſetzgebung wirklich iſt, ſo iſt die Rechtslehre derſelben die Lehre des poſitiven Rechts. Die äuſsere Geſetzgebung iſt aber wirklich, wenn die Geſetze von einem äuſsern Willen angekündigt oder ſanctionirt ſind, ſ. Recht, poſitives. Der Inbegriff der äuſsern Geſetze durch bloſse Vernunft heiſst die natürliche Rechtslehre (*Jus naturae*), und die ſyſtematiſche Erkenntniſs derſelben (wozu weder Rechtserfahrenheit noch Rechtsklugheit gehört) Rechtswiſſenſchaft (δικαιολογικη, νομικη *Juris ſcientia*). Der Rechtskundige in der natürlichen Rechtslehre muſs zu aller poſitiven Geſetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben. Jedes poſitive Geſetz iſt daher entweder ein Ausdruck des reinen Naturrechts, oder die Beſtimmung eines Falles in der Erfahrung durch ein natürliches Geſetz (K. XXXI.).

Rechtspflicht,

rechtliche Pflicht, *officium iuris*, *devoir du droit.* Dieſen Namen führt in der Sittenlehre jede Pflicht, die des Zwanges fähig iſt, d. h. zu deren Erfüllung derjenige gezwungen werden kann, dem ſie obliegt, ſ. Pflicht, juridiſche.

Rechtsprincip,

ſ. Erwerbung, 14. u. Recht, 4. Das letztere iſt bloſs eine logiſche Entwickelung des erſtern; das erſtere aber nichts anders als die Anwendung des Rechtsbegriffs in Recht, 3. auf eine Handlung, ſo daſs alſo der Satz:

> die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen (d. i. das Recht) einzuſchränken, unter denen dieſe Freiheit mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann,

das Princip alles äuſsern Rechts iſt (R. 137.).

Rechtswiſſenſchaft,

ſ. Rechtslehre, 3.

Reden,

ſ. Sprechen.

Digitized by Google

Redende Kunſt,

ſ. Kunſt, redende.

Redlichkeit,

probitas, *probité*. Dieſen allgemein bekannten Namen führt die Wahrhaftigkeit in Erklärungen (Ehrlichkeit), wenn dieſe zugleich Verſprechen ſind. Man kann es jetzt als einen erwieſenen Satz annehmen, daſs die Lüge die gröſste Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt, ſ. Unwahrheit. Die Redlichkeit iſt alſo eine Pflicht gegen ſich ſelbſt, und wird durch die Schädlichkeit der Unredlichkeit für Andere auch eine Pflicht gegen Andere; die letztere iſt ehrlos wie jede Lüge, und zwar gehört ſie zu den äuſſern Lügen, durch welche ſich der Menſch in Anderer Augen zum Gegenſtande der Verachtung macht; denn die Lüge iſt Wegwerfung und gleichſam Vernichtung ſeiner Menſchenwürde (T. 84.).

2. Man gebraucht gemeiniglich das Wort Redlichkeit und Ehrlichkeit ohne Unterſchied als gleichbedeutend, und K. ſelbſt (P. 277.) thut dies, wenn er ſagt: Man erzählt die Geſchichte eines redlichen (ſollte heiſsen ehrlichen) Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unſchuldigen Perſon beizutreten. Eben ſo gebraucht K. das Wort Redlichkeit ſtatt Ehrlichkeit (P. 278.) von demſelben Manne, weil er ſich auch nicht einmal durch die Noth ſeiner Familie zu der angeführten Unehrlichkeit bewegen läſst.

Redner,

orator, *orateur*. S. Beredſamkeit. Der Redner giebt etwas, was er nicht verſpricht, nehm-

lich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; denn der Redner iſt eben ſowohl als der Poet **Dichter** im weitern Sinne des Worts, d. i. ein Künſtler, der aus ſich ſelbſt neue Geſtalten (Zuſammenſtellung des Sinnlichen) in ſeiner Einbildungskraft hervorbringt, und ſie dann darſtellt. Aber er bricht auch dem etwas ab, was er verſpricht, er kündigt nehmlich an, daſs er den **Verſtand** zweckmäſsig beſchäftigen werde; da er aber dieſes **Geſchäft** des Verſtandes durch Sinnlichkeit **belebt**, ſo wird dem Verſtande durch die Einbildungskraft etwas von ſeiner Wirkſamkeit entzogen (U. 206. M. II, 712. *α.* A. 195.).

Rednerkunſt,

ars oratoria, *art de l'orateur.* **Eine Kunſt, ſich, vermittelſt der Rede, der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen.** Man ſieht, dieſe Abſichten können **gut gemeint** ſeyn, ſie können auch **wirklich gut ſeyn**, ſie können aber auch **böſe** ſeyn. Daſs ſie aber wirklich eine ſolche Kunſt ſei, ſich der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen, iſt gezeigt worden im Art. **Kunſt, ſchöne**, m. *) 4. Die Rednerkunſt iſt, als ſolche, gar keiner **Achtung** würdig; dies folgt daraus, daſs man durch ſie die Menſchen zu einem Spiel ſeiner Willkühr macht.

2. K. behauptet, die **Rednerkunſt** habe ſich nur, ſowohl in **Athen** als in **Rom**, zur höchſten Stufe erhoben, zu einer Zeit, da der Staat ſeinem Verderben zueilte und wahre patriotiſche Denkungsart erloſchen war. Unſtreitig hat in **Athen** die Rednerkunſt zur Zeit des peloponneſiſchen Krieges die höchſte Stufe erreicht. Nach dem Tode des Perikles hätte Athen (um die 87te Olympiade, etwa 438 Jahr vor unſrer Zeitrechnung) den höch-

Digitized by Google

ſten Gipfel politiſcher Macht und allgemeinen Wohlſtandes erſtiegen. Aber in eben dem Maaſse, worin ſich Verſtand und Talente um dieſe Zeit zu Athen entwickelten, fingen die Sitten und die Freiheit an ſich dem Verderben zu nähern. Es entſtanden Demagogen durch Rednerkunſt. Schon den Perikles hatte die Allgewalt der Beredſamkeit zum Herrſcher von Athen hinauf gehoben. Er war der erſte Verderber der athenienſiſchen Sitten, ſo wie der Urheber des Untergangs der athenienſiſchen und griechiſchen Freiheit. Der peloponneſiſche Krieg iſt berühmt wegen der gänzlichen Verderbung der Sitten und Denkungsart des bis dahin edelſten Volks, wegen des dadurch zubereiteten Verfalls aller Wiſſenſchaften, und wegen der eben hiermit gehemmten Aufklärung. Nach dem Tode des Perikles lieſſen ſich die Athenienſer durch des Alcibiades Rednerkunſt zu den unſinnigſten Unternehmungen hinreiſsen und die Verſchwendung und Ausſchweifung dieſes Volksgünſtlings verdarb die Sitten gänzlich. Nie vermochte Athen von der Zeit an ſich wieder zu ſeinem vorigen Glanze zu erheben (Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Phil. 2. B. 1. H. S. 1. ff.). Als die Rednerkunſt im Demoſthenes zu Athen das höchſte Muſter hatte, da war der Patriotismus daſelbſt gänzlich geſunken. In Rom hatte die Rednerkunſt im Cicero die höchſte Stufe erreicht. Nun lebte aber dieſer groſse Redner und Staatsmann zur Zeit des Untergangs der römiſchen Freiheit durch Julius Cäſar, und die Unternehmungen des Catilina, zu deſſen Partei ſelbſt Julius Cäſar gehörte, und des Auguſtus Erhebung zum Alleinherrſcher in der römiſchen Monarchie, nach Cäſars Ermordung, beweiſen die Wahrheit der Behauptung, daſs wahre patriotiſche Denkungsart zu dieſer Zeit auch in Rom erloſchen war (Tiedemann a. a. O. 3. B. 3. H. S. 69. ff.). S. übrigens Kunſt, ſchöne, m. *), 4. (U. 217 *). f.).

Reflectirende Urtheilskraft,

ſ. Urtheilskraft.

Reflexion,

Ueberlegung, *reflexio*, *reflexion*. Reflexion heiſst eigentlich diejenige Handlung des Gemüths, wodurch man das Verhältniſs der Begriffe zu einander ausmacht (M. I, 359.). Hiebei hat es das Gemüth nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um geradezu (directe) von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern mit den ſubjectiven Bedingungen der Begriffe. Dieſe Handlung des Gemüths bekömmt nun den Namen der Ueberlegung, da hingegen die Handlung des Gemüths, Begriffe von Gegenſtänden zu bekommen, insbeſondere das Denken heiſst. Die transſcendentale Reflexion iſt alſo die Handlung, wodurch wir uns bewuſst werden, wie das Verhältniſs gegebener Vorſtellungen zu unſern verſchiedenen Erkenntniſsquellen beſtimmt iſt, wodurch dann auch ihr Verhältniſs unter einander richtig beſtimmt werden kann. Wenn z. B. uns eine Vorſtellung gegeben iſt, ſo iſt die Frage, ob ſie auch real möglich ſei. Dieſes kann nun nur durch transſcendentale Reflexion ausgemacht werden, nehmlich durch Erforſchung der Quelle derſelben im Gemüth, wodurch die Entſcheidung darüber, ob ſie auch einen Gegenſtand habe oder nicht, möglich wird.

2. Wenn wir eine Vorſtellung haben, ſo wird ſie durch irgend eine Quelle unſers Vorſtellungsvermögens oder Gemüths möglich, und nur durch Aufmerkſamkeit auf dieſen ihren Urſprung kann nun richtig beſtimmt werden, in welchem Verhalt-

niſs ſie mit unſern übrigen Vorſtellungen ſteht. Allein dieſe Aufmerkſamkeit iſt doch ein eigener Act des Gemüths, der ſich von der Hervorbringung der Vorſtellung ſelbſt unterſcheidet, und eben er iſt die transſcendentale Reflexion. So allein kann nun auch beſtimmt werden, welche Vorſtellungen zuſammen gehören, wo wieder die Frage iſt: in welchem Erkenntniſsvermögen ſie zuſammen gehören. Werden ſie vor dem Verſtande verknüpft, oder verglichen, oder vor den Sinnen, oder gar vor der Vernunft? Geht keine transſcendentale Ueberlegung vor einem Urtheil her, oder folgt es wenigſtens nicht kritiſch darauf, ſo gilt es oft für ein ſolches, das im Verſtande ſeinen Urſprung erhalten hat, und es iſt doch nur aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft, folglich ein Vorurtheil. Die ganze Critik der reinen Vernunft iſt ein Inbegriff ſolcher Ueberlegungen, die kritiſch den Urſprung der nothwendigen und allgemeinen Urtheile in aller menſchlichen Erkenntniſs unterſuchen, und wodurch z. B. gefunden worden iſt, daſs viele in der reinen Sinnlichkeit entſpringen (C. 316.).

3. Dieſes Reflectiren iſt eigentlich eine Operation der Urtheilskraft, die, wenn ſie die Vorſtellungen unter einander vergleicht, den Namen der reflectirenden Urtheilskraft erhält. Die unmittelbar gewiſſen Urtheile bedürfen keiner Unterſuchung, z. B. zwiſchen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie ſeyn; aber einer transſcendentalen Ueberlegung, d. i. einer Unterſcheidung der Erkenntniſskraft, zu welcher die gegebenen Urtheile gehören, bedürfen ſie alle. Da nehmlich das angeführte unmittelbar gewiſſe Urtheil ſeine unmittelbare Gewiſsheit durch die unmittelbare Anſchauung erhält, ſo iſt die reine Sinnlichkeit die Erkenntniſskraft, zu der die gegebenen Begriffe, Punct und gerade Linie, und alſo auch ihre

Verknüpfung zu einem Urtheile, gehören (C. 316. f.).

4. Die Reflexion iſt alſo hiernach entweder logiſch oder transſcendental. Die logiſche Reflexion vergleicht bloſs die Begriffe untereinander, um die Möglichkeit der Urtheile daraus zu erkennen, ohne ſich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumene für den Verſtand, oder als Phänomene für die Sinnlichkeit. Die transſcendentale Reflexion hingegen iſt die Handlung, wodurch ich die Vergleichung der Vorſtellungen überhaupt mit der Erkenntniſskraft (dem reinen Verſtande, oder der Sinnlichkeit) zuſammenhalte, darin ſie angeſtellt wird, und wodurch ich ihren Urſprung erkenne. Sie ſucht die Erkenntniſskraft auf, durch welche die Vergleichung und Verknüpfung aller möglichen Vorſtellungen erzeugt und möglich gemacht wird. Nun giebt es vier verſchiedene Arten von Urtheilen, alſo auch eben ſo viel Vergleichungen der Begriffe zu möglichen Urtheilen, und eben ſo viel Vergleichungen der Vorſtellungen überhaupt zur Verknüpfung derſelben zu möglichen Gegenſtänden, d. i. es giebt eine vierfache logiſche und eine vierfache transſcendentale Reflexion. Da nun aber dieſer vierfache Act der Urtheilskraft auch nach Begriffen denkbar ſeyn muſs, und wir ſolche Begriffe Reflexionsbegriffe nennen können, ſo giebt es auch viererlei Reflexionsbegriffe. Wenn ich nehmlich zwei Begriffe habe, ſo kann ich darauf reflectiren:

a. ob die Sphäre des einen Begriffs ganz von der Sphäre des andern Begriffs eingeſchloſſen iſt, oder ob ſie nur zum Theil davon eingeſchloſſen iſt, zum Theil nicht, d. i. ob ein allgemeines oder ein beſonderes Urtheil durch Verknüpfung dieſer Begriffe möglich wird. Der Begriff

Digitized by Google

des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Quantität nach, den man daher auch den Quantitätsbegriff der Reflexion nennen kann, iſt der der Einerleiheit und Verſchiedenheit. Sind nehmlich alle Theile der Sphäre eines Begriffs ſo, daſs ſie alle unter die Sphäre eines andern Begriffs gehören, wie in dem Urtheil: alle Menſchen ſind ſterblich, ſo ſind dieſe Theile, die Menſchen, darin alle einerlei, ſie haben alle die Beſtimmung, daſs ſie ſterblich ſind; im Gegentheil verſchieden, z. B. einige Menſchen ſind gelehrt, andere nicht, die Menſchen ſtimmen darin nicht mit einander überein, daſs ſie gelehrt ſind. So muſs alſo die logiſche Reflexion auf die Einerleiheit und Verſchiedenheit der Begriffe gerichtet ſeyn, ehe allgemeine oder beſondere Urtheile, d. i. Urtheile der Quantität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

b. ob das Subject unter der Sphäre des Prädicats gedacht wird, oder nicht, d. i. ob ein bejahendes, oder ein verneinendes, Urtheil durch Verknüpfung dieſer Begriffe möglich wird. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Qualität nach, den man daher auch den Qualitätsbegriff der Reflexion nennen kann, iſt der der Einſtimmung und des Widerſtreits. Sind nehmlich Subject und Prädicat ſo beſchaffen, daſs das Subject unter die Sphäre des Prädicats gedacht wird, wie in dem Urtheil: die Luft iſt elaſtiſch, ſo ſind Subject (Luft) und Prädicat (elaſtiſch) einſtimmig, im Gegentheil widerſtreiten ſie einander, z. B. das Eis iſt nicht warm. So muſs alſo die logiſche Reflexion auf die Einſtimmung und den Widerſtreit der Begriffe gerichtet ſeyn, ehe bejahende oder verneinende Urtheile, d. i. Urtheile der Qualität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

Digitized by Google

c. ob die zu einem Urtheile gegebenen Vorſtellungen einander untergeordnet ſind, als Prädicat dem Subjecte, oder als Folge dem Grunde, d. i. ob ein kategoriſches oder ein hypothetiſches Urtheil durch Verknüpfung dieſer Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Relation nach, den man daher auch den Relationsbegriff der Reflexion nennen kann, iſt das Innere und Aeuſsere. Sind die Vorſtellungen, die zu einem Urtheile mit einander verknüpft werden, zwei Begriffe, ſo iſt der eine, das Prädicat, das Merkmal des andern, des Subjects, wie z. B. in dem Urtheil, der Menſch iſt ſterblich, dann beſtimmt das Prädicat das Innere des Subjects; ſind aber die Vorſtellungen in einem Urtheile ſchon ſelbſt Urtheile, ſo iſt das eine Urtheil der Grund des andern, und dieſes andere die Folge des erſten, wie z. B. in dem Urtheil: wenn es regnet, ſo wird es naſs. Dann beſtimmt das eine Urtheil etwas Aeuſseres von dem, was das andere beſtimmt, oder etwas von ihm verſchiedenes, obwohl durch ihn beſtimmtes. So muſs alſo die logiſche Reflexion auf das Innere und Aeuſsere der Vorſtellungen gerichtet ſeyn, ehe kategoriſche und hypothetiſche Urtheile, d. i. Urtheile der Relation nach möglich werden können. Endlich kann ich darauf meine Reflexion richten:

d. wie die Wahrheit eines Urtheils beſchaffen ſei, ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmache, oder ob man darüber etwas beſtimme, d. i. ob ein problematiſches, oder ein aſſertoriſches, oder gar ein apodiktiſches Urtheil durch Verknüpfung dieſer Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Modalität nach, den man daher auch den Modalitätsbegriff der Reflexion nennen kann, iſt die Form und Materie, oder die Beſtimmung und das Beſtimm-

Digitized by Google

bare. Beruhet die Verknüpfung der Vorſtellungen zu einem Urtheil bloſs auf den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens, ſo gehet die Form eines Urtheils, die Beſtimmung der Begriffe vermittelſt der Urtheilskraft, daraus hervor, es läſst ſich ſo urtheilen, oder ein Urtheil iſt möglich, z. B. das Urtheil, die Seele des Menſchen mag unſterblich ſeyn. Findet ſich aber der Grund der Verknüpfung zu einem Urtheil in den zu dem Urtheil gegebenen Vorſtellungen, ſo entſpringt das Urtheil aus der Materie deſſelben, oder dem Beſtimmbaren. Das Urtheil iſt da, weil die Materie da iſt, oder wenn beides Form und Materie der Grund iſt, muſs da ſeyn, wie z. B. die menſchliche Seele iſt unſterblich oder muſs unſterblich ſeyn. So muſs alſo die logiſche Reflexion auf die Form und Materie, oder die Beſtimmung und das Beſtimmbare der Urtheile gerichtet ſeyn, ehe problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Urtheile, d. i. Urtheile der Modalität nach entſpringen können. S. auch Materie (C. 317.).

5. Die transſcendentale Reflexion gebraucht nun ebenfalls dieſe 4 Reflexionsbegriffe:

a. der Einerleiheit und Verſchiedenheit;

b. der Einſtimmung und des Widerſtreits;

c. des Innern und Aeuſsern;

d. des Beſtimmbaren (der Materie) und der Beſtimmung (Form),

um zu beſtimmen, in welcher Erkenntniſskraft die zu einem Urtheil zu verknüpfenden Begriffe ſubjectiv zu einander gehören. Denn der Unterſchied zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande, die-

ſen beiden von einander ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſskräften, macht einen groſsen Unterſchied in der Art, wie man ſich die daraus entſpringenden Vorſtellungen denken ſoll. Da in der logiſchen Reflexion bloſs die Begriffe unter einander in Beziehung auf ihre logiſche Form (der Quantität, Qualität u. ſ. w.) verglichen werden, ſo ſollten die Reflexionsbegriffe in ihrer Anwendung zu dieſem Behuf bloſs Vergleichungsbegriffe (*conceptus comparationis*) genannt werden. So iſt der Begriff der Einſtimmung und des Widerſtreits bloſs ein Vergleichungsbegriff, wenn er bloſs angewendet wird, aus zwei Begriffen ein bejahendes oder verneinendes Urtheil zu machen. Man kann alſo ſagen: daſs die logiſche Reflexion eine bloſse Comparation (Vergleichung) ſei (M. I. 361.).

5. Die transſcendentale Reflexion hat es nun mit dem Inhalt der Begriffe zu thun. Sie überlegt nehmlich, ob die Dinge ſelbſt einerlei oder verſchieden, einſtimmig oder im Widerſtreit ſind, was an ihnen innerlich oder äuſserlich, Materie oder Form iſt. Die Dinge ſelbſt geben nehmlich den Inhalt zu den Begriffen, und ſind die Gegenſtände, auf denen die Realität der Begriffe beruhet. Da nun auf der Erkenntniſskraft, durch welche die Dinge gegeben werden, die Art beruht, wie ſie zu einander gehören, ſo iſt die Reflexion transſcendental, wenn ſie das Verhältniſs gegebener Vorſtellungen zu einer oder der andern Erkenntniſsart zum Bewuſstſeyn bringt. Hierdurch kann ſodann dieſe transſcendentale Reflexion das Verhältniſs der Dinge unter einander allein beſtimmen, oder angeben, ob die Dinge einerlei oder verſchieden, einſtimmig oder verſchieden ſeyn, was an ihnen innerlich oder äuſserlich u. ſ. w. ſei. Denn dies wird nicht ſofort aus den Begriffen ſelbſt durch bloſse Vergleichung (*com-*

paratio) derſelben, ſondern allererſt durch die Unterſcheidung der Erkenntniſsart, ob nehmlich die Dinge zur Sinnlichkeit, oder zum Verſtande, gehören, alſo vermittelſt einer transſcendentalen Ueberlegung, ausgemacht werden können (C. 318. M. I. 360.).

6. Die logiſche Reflexion abſtrahirt alſo gänzlich von der Erkenntniſskraft, zu welcher die gegebenen Vorſtellungen gehören, und betrachtet dieſe ihrem Sitze im Gemüthe nach als gleichartig. Die transſcendentale Reflexion hingegen, welche auf die Gegenſtände ſelbſt geht, enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorſtellungen (Vergleichung der Gegenſtände) unter einander, und iſt alſo von der ſubjectiven Comparation der Vorſtellungen (Vergleichung der Begriffe) gar ſehr verſchieden, und nach jener objectiven Comparation ſind die Vorſtellungen nach der Verſchiedenheit der Erkenntniſskraft, zu der ſie gehören, ebenfalls gar ſehr verſchieden. Dieſe transſcendentale Ueberlegung iſt eine für alle *a priori* über Dinge Urtheilende unerlaſsliche Pflicht. Denn ohne dieſe Ueberlegung macht er einen ſehr unſichern Gebrauch von den Begriffen, und es entſpringen vermeinte ſynthetiſche Grundſätze, welche die kritiſche Vernunft nicht anerkennen kann (C. 318. f.).

7. Das Syſtem der Kategorien und die Ableitung der Reflexionsbegriffe aus der Urtheilskraft, obwohl nach dem Leitfaden der Kategorien, lehrt uns alſo, daſs die Reflexionsbegriffe keine reinen Verſtandesbegriffe, weder Kategorien noch Prädicabilien des reinen Verſtandes ſind. Die Reflexionsbegriffe ſind von den reinen Verſtandesbegriffen darin ſpecifiſch verſchieden, daſs die letztern zum Denken überhaupt, die erſtern bloſs zum Urtheilen unentbehrlich ſind; die letztern die allgemeinen Be-

Digitized by Google

griffe (Gröſse, Realität u. ſ. w.) der erkennbaren Gegenſtände, die erſtern die allgemeinen Begriffe zur Reflexion über die ſchon gegebenen Gegenſtände und ihre Begriffe, und zur Vergleichung der Vorſtellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen hergehen, ſind. Dieſe Vergleichung bedarf nehmlich einer Ueberlegung, d. i. Beſtimmung desjenigen Orts, wo die Vorſtellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob ſie der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Frſcheinung giebt (C. 325. M. I, 367.). Wir finden aber dieſe Reflexionsbegriffe, die theils in die Logik, theils in die Analytik der reinen Urtheilskraft gehören, vor Kant unter den Begriffen des reinen Verſtandes, alſo in dem Theil der Ontologie aufgeführt, der die Analytik des reinen Verſtandes heiſsen ſollte, und von dem Dinge handelt. So ſtehen die Begriffe: einerlei und verſchieden, in Baumgartens Metaphyſik, im erſten Capitel der Ontologie, das von den innerlichen allgemeinen Prädicaten des Dinges handelt, und zwar im dritten Abſchnitt (§. 33.), der die Ueberſchrift hat: von den Dingen. In eben dieſem Abſchnitt (§. 29.) findet man auch den Begriff des Beſtimmbaren und (§. 31.) der Beſtimmung, und der innerlichen und äuſserlichen Beſtimmung (§. 32.). Den Begriff der Materie als des Beſtimmbaren findet man im dritten Capitel, von den Verhältniſſen der Dinge, unter den Arten der Urſachen (§. 245.); den Begriff der Form aber, als den des Weſens der Dinge, wodurch die Materie (das Beſtimmbare) beſtimmt iſt, ebenfalls im Abſchnitt von dem Dinge (§. 35.). Die Lehre von der Einſtimmung und dem Widerſtreit iſt endlich, freilich nur logiſch, alſo von der Einſtimmung und dem Widerſpruch im erſten Abſchnitt, der die Ueberſchrift hat: von dem Möglichen, abgehandelt (Pr. 123.).

Digitized by Google

8. Die Unterſuchungen über den transſcendentalen Gebrauch der einzelnen Reflexionsbegriffe, und die transſcendentale Verwechſelung (Amphibolie, ſ. Amphibolie) deſſelben mit dem logiſchen Gebrauch, und ſo des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung, findet man

a. über Einerleiheit und Verſchiedenheit in den Art. Einerleiheit u. Leibnitz, 4. III;

b. über Einſtimmung und Widerſtreit in den Art. Widerſtreit und Leibnitz, 4, IV.

c. über Inneres und Aeuſseres in den Art. Inneres und Leibnitz, 4. V.

d. über Beſtimmbares und Beſtimmung oder Materie und Form in den Art. Materie und Leibnitz, 4. V. (C. 325. M. I. 368.).

9. Kant nennt jeden Begriff, unter den viele Erkenntniſſe gehören, den logiſchen Ort dieſer Erkenntniſſe, ſ. Logiſch; die Stelle eines Begriffs im Erkenntniſsvermögen (der Sinnlichkeit oder dem Verſtande) ſeinen transſcendentalen Ort, ſ. Ort. Die Wiſſenſchaft nun von der Beurtheilung dieſer transſcendentalen Oerter heiſst die transſcendentale Topik, ſ. Ort. Dieſe Wiſſenſchaft enthält nichts mehr, als die (in 4, a. b. c. d.) angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterſcheidung (Reflexionsbegriffe) (M. I. 367.). In Ermangelung einer ſolchen transſcendentalen Topik intellectuirte Leibnitz die Erſcheinungen und ſenſificirte Locke die Verſtandesbegriffe. (C. 236. f.) S. Leibnitz, 4. III. ff., Locke, 5. und Harmonie, 3. ff.

10. Die Reflexionsbegriffe müſſen alſo in der transſcendentalen Ueberlegung jederzeit unter den Bedingungen der Sinnlichkeit gebraucht werden. Z. B. die Materie der Cörperwelt iſt Subſtanz in der Erſcheinung (*ſubſtantia phaenomenon*), was ihr innerlich zukommt, ſuche ich in allen Theilen des Raums, den ſie einnimmt, und in allen ihren Wirkungen (M. I, 375. C. 333.). S. Inneres, 3.

11. Der Nutzen dieſer Critik der Schlüſſe, aus der Reflexion, beſteht darin: Die Handlung der Reflexion thut deutlich die Nichtigkeit aller Schlüſſe über Gegenſtände dar, die man lediglich im Verſtande mit einander vergleicht, und beſtätigt zugleich die Behauptung, daſs Erſcheinungen die einzigen Gegenſtande ſind, an denen unſere Erkenntniſs objective Realität haben kann. So iſt es ein Schluſs über einen Gegenſtand, den man lediglich im Verſtande mit einem andern verglichen hat:

Alle Realitäten ſind Bejahungen;

Bejahungen heben einander nicht auf;

Alſo heben Realitäten einander nicht auf.

Im reinen Verſtande iſt das ganz richtig, denn da iſt eine Realität das Merkmahl, durch welches ein Ding gedacht wird, und alſo durch ein bejahendes Urtheil ihm beigelegt wird. Allein giebt die Sinnlichkeit für dieſe bloſs logiſche Realität einen Inhalt her, ſo bekömmt man eine reale Realität in der Erſcheinung, und da können ſich dieſe Realitäten, wie die Erfahrung lehrt, ſehr wohl einander aufheben, z. B. ein Pfund Kraft, das perpendicular einen Cörper aufwärts, und ein Pfund Kraft, das in demſelben Perpendikel denſelben Cörper niederwärts zieht (C. 330. M. I. 376.).

12. Bei der logiſchen Reflexion vergleichen wir ganz richtig unſere Begriffe unter einander im

Verſtande. Wenden wir aber dieſe unſere Begriffe auf einen Gegenſtand überhaupt (im transſcendentalen Verſtande) an, ohne dieſen weiter zu beſtimmen (ob er ein Gegenſtand der ſinnlichen oder der intellectuellen Anſchauung ſei): ſo zeigen ſich ſogleich Einſchränkungen (nicht aus dieſem Begriffe hinauszugehen). Dieſe Einſchränkungen verkehren allen empiriſchen Gebrauch dieſer Begriffe, und beweiſen dadurch, daſs die Vorſtellung eines Gegenſtandes als Dinges überhaupt an ſich ſelbſt widerſtreitend iſt; daſs man folglich dieſe Gegenſtände unter Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung denken muſs (C. 335. M. I, 377.).

13. Dieſe Begriffe der Reflexion haben durch die angegebene Miſsdeutung einen ſolchen Einfluſs auf den Verſtandesgebrauch, daſs ſie ſogar einen der ſcharfſichtigſten unter allen Philoſophen (Leibnitz) zu einem vermeinten Syſtem intellectueller Erkenntniſs, welches ſeine Gegenſtände ohne Dazukunft der Sinne zu beſtimmen unternimmt, zu verleiten im Stande geweſen ſind. Leibnitz bauete z. B. dadurch verleitet ſein Syſtem der Monaden, oder Elemente der Cörper, die nicht in die Sinne fallen, und deren Beſtimmungen er doch zu kennen vermeinte. Darum war eben dieſe Entwickelung der täuſchenden Urſache der Amphibolie der Reflexionsbegriffe nöthig (C. 336. M. I, 378.). S. ferner Leibnitz, 4. III.

Kant. Crit. der rein. Vern. El. II. Th. I. Abth. II. Buch. Anh. S. 316—336.

Deſſ. Logik. I. 1. Abſchn. §. 6. 2. S. 145.

Kieſewetter. Logik. 1. Band. §. 136. u. S. 344. ff.

Reflexionsbegriff,

ſ. Reflexion, 4. ff.

Digitized by Google

Regel,

regula, *regle.* Wenn man ſich eine allgemeine Bedingung vorſtellt, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) geſetzt werden kann, ſo führt eine ſolche Vorſtellung den Namen der Regel (1. C. 113.); ſo ſind alſo Urtheile, ſo fern ſie bloſs als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn betrachtet werden, ſolche Vorſtellungen, die man Regeln nennt (Pr. 89.). Denn Urtheile ſind die allgemeinen Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn, d. i. dasjenige, wodurch eine jede ſolche Vereinigung erfolgt. Der Name Regel bedeutet urſprünglich das Lineal, und iſt auf dieſe metaphyſiſche Bedeutung übergetragen worden, weil das Lineal die Bedingung iſt, nach welcher der Punct ſich bewegt, welcher die gerade Linie erzeugt, ſo daſs dadurch das Mannigfaltige in der Linie auf einerlei Art (in einer Richtung) geſetzt wird (*Oſiander in Grotii de iure belli ac pacis l. I. c. I. §. 9. 1. not.*).

2. Regel *a poſteriori*, empiriſche Regel, *regula a poſteriori*, *regula empirica*, *regle empirique.* Die Vorſtellung einer comparativ allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige geſetzt werden kann. Daſs es z. B. zu Ende des Herbſts und Winters reift, iſt eine Regel *a poſteriori.* Das Mannigfaltige, welches geſetzt wird, ſind hier die Dünſte, die Bedingungen, nach welchen ſie geſetzt werden, ſind das Gefrieren und die Zeit, zu Ende des Herbſtes und Winters. Daſs die Regel aber *a poſteriori* iſt, liegt darin, daſs ſie nur comparativ allgemein iſt, indem die Erfahrung dieſen Erfolg lehrt, und gar wohl Herbſte und Winter ſeyn können, an deren

Digitized by Google

Ende es nicht reift; die Regel iſt nicht ſtrenge allgemein; es kann am Ende des Herbſtes und Winters reifen, es reift dann gemeiniglich, aber es muſs nicht gerade.

3. Regel *a priori*, nothwendige (C. 263.), objective Regel, Geſetz, *regula a priori, neceſſaria, objectiva, lex, regle neceſſaire, loi.* Die Vorſtellung einer ſtrenge allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige geſetzt werden muſs. Die Bedingung iſt hier von der Beſchaffenheit, daſs gar keine Ausnahme von derſelben gilt, denn das Mannigfaltige muſs nach derſelben geſetzt werden, oder dieſes iſt nothwendig (Pr. 89.). Man kann daher auch ſagen: ein Geſetz iſt eine ſolche Regel, von der keine Ausnahme gilt, oder eine nothwendige Regel (C. 263.). So ſind alle Erſcheinungen Bedingungen *a priori* unterworfen, welchen ihre Verknüpfung, wenn ſie zur Erfahrung aufgefaſst werden, gemäſs ſeyn muſs; die Vorſtellungen dieſer Bedingungen *a priori* heiſsen daher Naturgeſetze (1. C. 113.). Z. B. daſs alle Veränderung eine Urſache hat, iſt ein ſolches Naturgeſetz. Es giebt aber allgemeinere und beſondere Naturgeſetze, ſ. Grundkraft, 3. Exponent, 2. ff. und Natur, 4. Man kann Geſetz auch erklären durch Princip der Nothwendigkeit deſſen, was zum Daſeyn eines Dinges gehört (N. VII.), ſ. Naturwiſſenſchaft, 3. Ein Princip iſt nehmlich die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung *a priori*, welche das Setzen eines gewiſſen Mannigfaltigen nothwendig macht. Daſs nun dieſes Mannigfaltige mit der Empfindung zuſammenhängt, heiſst das Daſeyn deſſelben; und eben dieſer Zuſammenhang wird durch jene allgemeineren Bedingungen *a priori* nothwendig gemacht. Aber eben dadurch, daſs dieſes Mannigfaltige mit der Empfindung zuſammenhängt, iſt nun ein ſolches Princip ein Naturgeſetz oder ein phyſiſches

Digitized by Google

Geſetz im **weiteſten** Sinn des Worts (U. XIV. XXXV.). S. auch **Antinomie**, 6. b. Die verſchiedenen Arten der Geſetze ſind, alphabetiſch geordnet, folgende:

a. **Aeuſseres Geſetz**, *lex externa*, *loi exterieure*. Das verbindende Geſetz, für das eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt. Das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen, iſt ein äuſſeres Geſetz, denn es iſt eine **äuſsere** Geſetzgebung dafür möglich, d. h. es **kann** dies Geſetz nicht nur von Jemand für Andere gegeben, ſondern auch eine Strafe auf die Uebertretung deſſelben geſetzt werden. Unter dieſen **äuſsern** Geſetzen ſind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit, auch ohne äuſsere Geſetzgebung, *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, **natürliche Geſetze**. Du ſollſt nicht tödten, iſt ein äuſseres Geſetz, denn es **kann** Jemand dies Geſetz für Andere geben, und eine Strafe auf die Uebertretung deſſelben ſetzen, z. B. wer Menſchenblut vergieſst, deſs Blut ſoll wieder vergoſſen werden; aber wäre dies Geſetz auch von Niemand für Andere gegeben, ſo kann doch die Verbindlichkeit, demſelben zu gehorchen, ſchon *a priori* durch die Vernunft erkannt werden, ſ. **Böſes**, 1. und es iſt daher ein natürliches Geſetz. Diejenigen äuſsern Geſetze, die ohne wirkliche äuſsere Geſetzgebung gar nicht verbinden (alſo ohne die letztere nicht Geſetze ſeyn würden) heiſſen **poſitive** Geſetze. Daſs das allgemeine Landrecht für die preuſsiſchen Staaten die Vorſchriften enthält, nach welchen die Rechte und Verbindlichkeiten der Einwohner des preuſsiſchen Staats, ſo weit dieſe Rechte und Verbindlichkeiten *) nicht durch beſondre Geſetze be-

*) So muſs es eigentlich im **Landrecht Einleit.** §. 1 heiſſen; denn ſonſt geht **dieſelben** auf **Einwohner**.

ſtimmt worden, zu beurtheilen ſind, iſt ein poſitives Geſetz; denn wäre dem Landrecht nicht durch die Publication vom 5. Februar 1794. volle Geſetzeskraft beigelegt worden: ſo würde es die Einwohner des preuſsiſchen Staats gar nicht verbinden, alſo für dieſe eben ſo wenig Geſetz ſeyn, als es daſſelbe für die Einwohner anderer Staaten iſt. Es kann alſo, da äuſsere Geſetze auch natürliche ſeyn können, eine äuſsere Geſetzgebung (der Act, für Andere Geſetze zu geben und auch der Inbegriff der gegebenen Geſetze ſelbſt, ſ. Gebiet, 3. ff.) gedacht werden, die lauter natürliche Geſetze enthielte. So könnte das preuſsiſche Landrecht lauter natürliche Geſetze enthalten, dergleichen auch jede Geſetzgebung immer auſser den poſitiven Geſetzen enthält. So iſt im preuſsiſchen Landrecht (Einleit. §. 18.) das Geſetz: Neue Geſetze können auf ſchon vorhin vorgefallene Handlungen nicht angewendet werden, ein natürliches Geſetz. Aber gleich ſein erſtes, vorher angeführtes, Geſetz iſt ein poſitives. Sollte dieſes nun auch ein natürliches ſeyn, und wären auch alle übrigen natürliche Geſetze, ſo müſste doch ein natürliches Geſetz vorausgehen, welches die Autorität des Geſetzgebers (d. i. die Befugniſs deſſen, der die Geſetze giebt, durch ſeine bloſse Willkühr Andere zu verbinden) begründete, der dieſe natürlichen Geſetze ſo für Andere gäbe, daſs er Strafen mit der Uebertretung derſelben verknüpfen durfte, und auch die Andern durch dieſe Geſetzgebung aufs neue verpflichtet wären, jenen Geſetzen, die ſchon die Vernunft giebt, als äuſsern Geſetzen zu gehorchen, oder die Autorität des Geſetzgebers anzuerkennen (K. XXIV.).

b. Aeuſseres natürliches Geſetz, *lex externa naturalis*, *loi exterieure naturelle*, ſ. Regel *a priori*, Geſetz, äuſseres.

Digitized by Google

c. Bedingtes praktiſches Geſetz, praktiſches Geſetz von bedingter Nothwendigkeit, Klugheitsregel, *lex practica hypothetica*, *regle de la prudence*, ſ. Glückſeligkeit, 4.

Bürgerliches Geſetz, ſ. Anfang, 8. u. Plato, 7.

d. Geſetz der Freiheit, ſ. Imperativ.

e. Geſetz der Gerechtigkeit, *lex iuſtitiae*, *loi de la juſtice*. Das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt: was und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe in einem beſondern Falle unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäſs, d. i. Rechtens iſt. S. Erwerbung, 38. Ein äuſseres Geſetz, z. B. du ſollſt nicht ſtehlen, ſagt eigentlich dreierlei:

α. welches Verhalten innerlich der Form nach recht iſt, oder, wie man ſich zu verhalten habe, daſs man keiner Verbindlichkeit entgegen handle, der Gegenſtand, den es betreffen könnte, mag ſeyn welcher es ſei; z. B. nie zu ſtehlen, es mag ſehr wenig oder ſehr viel ſeyn, das Eigenthum mag auch einem ſehr reichen, oder ſehr ungerechten Manne zugehören. Was nach äuſsern Geſetzen recht iſt, heiſst gerecht. Und ſo kann das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt, welches Verhalten innerlich der Form nach recht iſt, das Geſetz des Rechts deſſen, was gerecht iſt (*lex iuſti*), genannt werden. Das Princip deſſen, was recht oder gerecht iſt, iſt nehmlich: ſich ſtets ſo zu verhalten, daſs dieſes Verhalten innerlich, der Form nach, recht ſei, das heiſst, ein rechtlicher Menſch (*vir iuſtus*) zu ſeyn. Denn nur durch dieſes Verhalten behauptet man im Verhältniſs zu andern ſeinen Werth als den eines Menſchen, worin eben die rechtliche Ehrbarkeit (*vita honeſta*) beſteht;

Digitized by Google

β. was als Materie noch auch äuſserlich geſetzfähig, d. i. deſſen Beſitzſtand rechtlich iſt, oder, welcher Gegenſtand dem äuſsern Geſetz unterworfen iſt, ſo daſs er, ohne gegen eine Verbindlichkeit zu handeln, beſeſſen und gebraucht werden kann; z. B. nur was eines Andern Eigenthum iſt, kann geſtohlen werden; aber die Luft, die ich athme, die Töne, die ich höre, oder die Straſse, auf der ich gehe, werden von mir nicht geſtohlen, weil ſie nicht Eigenthum eines Einzelnen ſeyn können. Ein Geſetz, das eine andere (äuſsere) Triebfeder der Handlung zuläſst, als die Idee der Pflicht, heiſst juridiſch. Und ſo kann das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt, was als Materie auch äuſserlich geſetzfähig iſt, d. i. deſſen Beſitzſtand rechtlich iſt, ſo daſs jeder, der es widerrechtlich beſitzen will, durch eine äuſsere (nicht im Geſetz, der Idee der Pflicht, liegende) Triebfeder davon abgehalten werden kann, das juridiſche oder rechtliche Geſetz (*lex iuridica*) genannt werden. Das Princip der juridiſchen Geſetzgebung iſt nehmlich, daſs Niemand dem Andern Unrecht thue, d. i. nur das beſitze und gebrauche, in deſſen rechtlichen Beſitzſtand er iſt. Dieſes Princip beruhet aber nicht auf der Idee der Pflicht, ſondern des äuſsern Zwanges, wer dem Andern Unrecht thut, der wird beſtraft;

γ. was und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe, in einem beſondern Falle, unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäſs, d. i. Rechtens iſt; oder, wenn man über einen Fall ſtreitig iſt, ob ein Richter darüber entſcheiden könne, und wie er, einem gegebenen Geſetze gemäſs, darüber zu entſcheiden habe, z. B. ob der, der mir etwas von meinem Acker abpflügt, nachdem er die Grenzſteine verrückt hat, ein Dieb ſei. Der Gerichtshof, der den Ausſpruch thut, heiſst die Gerechtigkeit eines Landes. Und ſo kann

das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt, was Rechtens iſt, das Geſetz der Gerechtigkeit (*lex iuſtitiae*) genannt werden. Das Princip dieſer Geſetze iſt: tritt in eine ſolche Geſellſchaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann, d. i. lebe in der bürgerlichen Geſellſchaft, in der jeder Streit um das Mein und Dein durch einen Gerichtshof nach gegebenen Geſetzen entſchieden werden kann.

Hiernach ſagt jedes äuſsere Geſetz, was recht, rechtlich und rechtens iſt, und daraus entſpringt auch die Eintheilung der Rechtspflichten in die drei Hauptpflichten: handle ſtets recht; beſitze alles rechtlich; und unterwirf dich dem, was rechtens iſt. Die erſtere iſt das Princip der innern Rechtspflichten, d. i. ſolcher, die den Handelnden ſelbſt betreffen; die zweite iſt das Princip der äuſsern Rechtspflichten, d. i. ſolcher, die den Andern betreffen, gegen den man handelt; die dritte iſt das Princip, welches die äuſsern Rechtspflichten vom Princip der innern durch Subſumtion ableitet, d. i. die äuſsern Rechtspflichten ſo beſtimmt, daſs auch dann, wenn der Fall ſtreitig iſt, äuſserlich recht gehandelt werde. Ulpian drückt dieſe drei Principien der Rechtspflichten ſo aus: *honeſte vive*, *neminem laede*, *ſuum cuique tribue* (K. XLIII. u. 155.).

f. Geſetz der Heiligkeit, ſ. Heiligkeit.

g. Geſetz der Naturnothwendigkeit, ſ. Naturnothwendigkeit.

h. Geſetz der Pflicht, ſ. Heiligkeit u. Pflicht.

i. Geſetz des Rechts oder deſſen, was recht oder gerecht iſt (*lex iuſti*, *loi du ju-*

Digitized by Google

ſte), ſ. Regel *a priori*, Geſetz der Gerechtigkeit, *a*.

k. Empiriſches Geſetz, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Beſtimmung eines reinen Geſetzes *a priori*. So ſind die Erſcheinungen bloſse Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen (C. 565.). — Empiriſches praktiſches Geſetz, pragmatiſches Geſetz, *lex practica empirica*, *loi pragmatique*, ſ. Regel, *a priori*, pragmatiſches Geſetz. — Empiriſches theoretiſches Geſetz, empiriſches Verſtandesgeſetz, empiriſches Naturgeſetz, *lex theoretica empirica*, *loi de nature empirique*, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Beſtimmung der reinen Naturgeſetze, z. B. das Geſetz der Schwere, als Anwendung des Geſetzes der Gravitation auf die Cörper, die wir auf Erden finden, und die Wahrnehmung, daſs ſie alle nach der Erde zufallen, wenn ſie nicht unterſtützt ſind. ſ. Grundſatz, 2.,

l. Erlaubniſsgeſetz, Gunſt des Geſetzes, Permiſſivgeſetz, *lex permiſſiva*, *loi permiſſive*, ſ. Erlaubt.

m. Ethiſches Geſetz, moraliſches Geſetz, Sittengeſetz, Tugendgeſetz, *lex ethica*, *loi de morale*, ſ. Glückſeligkeit, 4. Ein Geſetz der Freiheit, zum Unterſchiede von Naturgeſetzen, heiſst ein moraliſches Geſetz, ſ. Imperativ, 1. Dieſe moraliſchen Geſetze heiſsen wieder juridiſche oder rechtliche, ſo fern ſie nur auf bloſse äuſsere Handlungen und deren Geſetzmäſsigkeit gehen; hingegen ethiſche oder Tugendgeſetze, wenn ſie auch fordern, daſs die Geſetze ſelbſt die Beſtimmungsgründe der Handlungen ſeyn ſollen (K. VI.). Alle Geſetzgebung nehmlich (ſie mag auch in Anſehung der Handlung, die von ihr zur Pflicht

gemacht wird, mit einer andern übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äuſſere ſeyn) kann doch in Anſehung der Triebfeder verſchieden ſeyn. Diejenige iſt ethiſch, welche eine Handlung zur Pflicht und dieſe Pflicht zugleich zur Triebfeder macht; diejenige aber iſt juridiſch, welche die letztere nicht im Geſetze mit einſchlieſst, mithin auch eine andere Triebfeder zuläſst. Man ſieht in Anſehung der letztern leicht ein, daſs dieſe von der Idee der Pflicht unterſchiedene Triebfeder von dem pathologiſchen Beſtimmungsgrund der Willkühr durch Abneigung hergenommen ſeyn muſs, ſ. Pflicht (K. XIV. f.).

n. Formales Geſetz, Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft, praktiſches Geſetz *a priori*, reines praktiſches Geſetz, Sittengeſetz, unbedingtes Geſetz, *lex formalis, loi formelle*, iſt gleichbedeutend mit moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, ethiſches Geſetz, und Moraliſch. Du ſollſt nicht lügen iſt z. B. ein Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft, denn der Grund der Verbindlichkeit liegt lediglich *a priori* in Begriffen der reinen Vernunft, nehmlich darin, daſs die Maxime zu lügen als Geſetz einen Widerſpruch enthält, und alſo nur Maxime, folglich Ausnahme für den Einzelnen vom Geſetz, um ſinnlicher Triebfedern willen, ſeyn kann. Folglich kann nur das Gegentheil: du ſollſt nicht lügen, die Form eines Geſetzes, oder einer für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültigen Regel annehmen, d. i. ein formales Geſetz ſeyn. S. Objectiv, 3. Gäbe es keine ſolchen Geſetze, die ſich bloſs auf die Form der Geſetzmäſsigkeit, nehmlich Allgemeinheit und daher Nothwendigkeit der praktiſchen Regel, gründeten, d. i. formale Geſetze, die den Willen hinreichend beſtimmten: ſo würde auch kein oberes Begehrungsvermögen, kein freier Wille,

Digitized by Google

eingeräumt werden können. Denn alle materiale praktiſche Regeln (Geſetze ohne Allgemeinheit), d. i. ſolche, die einen durch die Handlung zu erreichenden Zweck betreffen, ſetzen den Beſtimmungsgrund des Willens in das untere Begehrungsvermögen, nehmlich in die ſinnliche Triebfeder des Naturtriebes, ſei auch die Regel, die Befriedigung deſſelben zu erreichen, noch ſo klug erſonnen (P. 41. M. II, 188.). S. auch Praktiſch, Expoſition, 22. ff., Maxime. Man kann auch ſagen, ein moraliſch-praktiſches Geſetz iſt ein Satz, der einen kategoriſchen Imperativ (Gebot) enthält, ſ. Imperativ und Gebot. Der Gebietende (*imperans*) durch ein Geſetz iſt der Geſetzgeber (*legislator*, *legislateur*). Er iſt Urheber (*autor*) der Verbindlichkeit nach dem Geſetze, aber nicht immer Urheber des Geſetzes; denn dieſes kann ja in der Vernunft liegen. Iſt er aber auch Urheber des Geſetzes, ſo iſt das Geſetz poſitiv (zufällig) und willkührlich. Das Geſetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unſre eigene Vernunft verbindet, wir mögen einen Zweck haben, welcher es ſei, kann auch als aus dem Willen eines höchſten Geſetzgebers, d. i. eines ſolchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden; welches aber nur die Idee von einem moraliſchen Weſen bedeutet, deſſen Wille für alle Geſetz, ohne ihn doch als Urheber deſſelben zu denken, weil ſonſt die Geſetzgebung auf der Willkühr eines Andern, und nicht auf unſrer Vernunft beruhen und damit die Freiheit des Willens verloren gehen würde (K. XXVIII. f.).

o. Gebotgeſetz, ſ. Imperativ und Gebot.

Digitized by Google

p. Göttliches Geſetz, *lex divina*, *loi divine*, das rein moraliſche Geſetz als Gottes Wille betrachtet. Alle Religion beſtehet darin, daſs wir Gott als den allgemein zu verehrenden Geſetzgeber für alle unſre Pflichten anſehen, folglich müſſen wir zur Beſtimmung der Religion in Abſicht auf unſer ihr gemäſses Verhalten wiſſen: wie Gott verehrt (und ſein Wille befolgt) ſeyn wolle. Ein göttlicher geſetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an ſich bloſs ſtatutariſche, d. i. ohne äuſsere Geſetzgebung nicht verbindende, oder durch rein moraliſche Geſetze. In Anſehung der letztern kann ein Jeder aus ſich ſelbſt durch ſeine eigene Vernunft den Willen Gottes erkennen, der ſeiner Religion zum Grunde liegt. Denn eigentlich entſpringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem

> Bewuſstſeyn dieſer rein moraliſchen Geſetze und dem Vernunftbedürfniſſe, eine Macht anzunehmen, welche dieſen Geſetzen den ganzen zum ſittlichen Endzweck (dem höchſten Gut) zuſammenſtimmenden Effect verſchaffen kann, der in einer Welt möglich iſt. *)

Der Begriff eines nach bloſsen rein moraliſchen Geſetzen beſtimmten göttlichen Willens läſst uns, wie nur einen Gott, alſo auch nur eine rein moraliſche Religion denken. Wenn wir aber ſtatutariſche Geſetze deſſelben annehmen, und in unſere Befolgung derſelben die Religion ſetzen, ſo iſt die Kenntniſs derſelben nicht

---

*) Dies iſt der Grund des Glaubens an Gott, oder, wie man ihn auch nennt, der moraliſche Beweis für das Daſeyn Gottes, in wenig Worte zuſammengedrängt.

Digitized by Google

durch unſre eigene bloſse Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung möglich. Eine ſolche Offenbarung aber würde ein Gegenſtand des hiſtoriſchen Glaubens, nicht, wie der bloſs nach rein moraliſchen Geſetzen beſtimmte göttliche Wille, des reinen Vernunftglaubens ſeyn. Statutariſche göttliche Geſetze wären alſo ſolche, die ſich nicht von ſelbſt als verpflichtend, ſondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für ſolche erkennen laſſen. Geſetzt nun, es gebe ſolche ſtatutariſche göttliche Geſetze, ſo iſt doch die reine moraliſche göttliche Geſetzgebung (dadurch der Wille Gottes urſprünglich in unſer Herz geſchrieben iſt) die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt. Aber dieſe rein moraliſche göttliche Geſetzgebung iſt auch das, was eigentlich die wahre Religion ſelbſt ausmacht, und wozu die ſtatutariſche Geſetzgebung nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann (R. 147. f.). Gott will alſo von jedem Menſchen, als ſolchem, bloſs durch Befolgung der moraliſchen Geſetze verehrt ſeyn, und die Geſetzgebung ſeines Willens iſt für alle Menſchen bloſs moraliſch. Denn die ſtatutariſche Geſetzgebung des göttlichen Willens (welche eine Offenbarung vorausſetzt) kann nur als zufällig und als eine ſolche betrachtet werden, die nicht an jeden Menſchen kommen kann, mithin nicht den Menſchen überhaupt (d. i. als ſolchen) verbinden kann. Alſo leiſten Gott nur diejenigen wahre Verehrung, die ihm durch den guten Lebenswandel wohlgefällig zu werden ſuchen. Die Hochpreiſung Gottes (oder ſeines Geſandten, als eines Weſens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen macht nicht Gott wohlgefällig, Matth. 7, 21. Denn dieſe geoffenbarten Begriffe kann nicht jeder Menſch haben, allein in Anſehung des guten Lebenswandels weiſs Jeder Got-

tes Willen (R. 148. f.). S. übrigens Kirche und Religion.

q. Juridiſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz der Gerechtigkeit *β*. und Ethiſches Geſetz.

r. Materiales Geſetz, Geſetz der empiriſchen Vernunft, pragmatiſches Geſetz, bedingtes Geſetz, *lex materialis*, *loi materielle*, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales.

s. Moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches, formales und praktiſches; auch Moral, 3.

t. Natürliches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, äuſserliches.

u. Naturgeſetz, ſ. Regel, *a priori*.

v. Objectiv-praktiſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, praktiſches Geſetz.

w. Pathologiſches Geſetz, ſ. Heteronomie, 2.

x. Poſitives Geſetz. ſ. Regel, *a priori*. Geſetz, äuſseres und formales.

y. Pragmatiſches Geſetz, Klugheitsregel, empiriſches praktiſches Geſetz, ſ. Glückſeligkeit, 4.

z. Praktiſches Geſetz, moraliſches Geſetz, Sittengeſetz, *lex practica*, *loi morale*. Der Grundſatz, welcher gewiſſe Handlungen zur Pflicht macht, z. B. du ſollſt deinen Vater und deine Mutter ehren. Die

Digitized by Google

Regel des Handelnden, die er ſich ſelbſt aus ſubjectiven Gründen zum Princip macht, heiſst ſeine Maxime; daher bei einerlei praktiſchen Geſetzen doch die Maximen der Handelnden ſehr verſchieden ſeyn können, z. B. der eine ehrt ſeine Eltern aus Pflicht, der andere aus Eigennutz (K. XXV.). Die Maxime iſt alſo das ſubjective, das praktiſche Geſetz aber das objective Princip des Wollens. S. Maxime. Man kann daher auch die Maxime das ſubjectiv-praktiſche und das praktiſche Geſetz ſelbſt das objectiv-praktiſche Geſetz nennen. Das ſubjectiv-praktiſche Geſetz iſt alſo der Grund deſſen, was durch einen Menſchen geſchieht; das objectiv-praktiſche Geſetz hingegen das Geſetz von dem, was durch ihn geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht niemals geſchieht. Bei dem erſtern kömmt es auf die Gründe an, warum der Menſch die Maxime hat. Iſt nicht das objectiv-praktiſche Geſetz dieſer Grund, ſo iſt es das, daſs ihm etwas gefällt oder miſsfällt, z. B. ſeine Maxime iſt, das Vergnügen der bloſsen Empfindung von Geſchmack oft zu genieſsen. Dann iſt ſeine Handlung aus dieſer Maxime ohne moraliſchen Werth, aber ſie kann darum doch legal ſeyn, z. B. wenn er dies Vergnügen ſo genieſst, daſs es wenigſtens dem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft an der Handlung nicht zuwider iſt. Er handelt dann bloſs um des Gefühls der Luſt willen, woraus die Begierde und Neigung zu ſolchen Handlungen entſteht. Die Vernunft macht ſodann das Handeln nach einer ſolchen Neigung zur Regel, welche Regel darum, weil ſie bloſs der haben kann, der eine ſolche Neigung hat, und nicht ein jeder nach einer ſolchen Regel wirklich handelt, ſie folglich ſubjectiv iſt, Maxime heiſst. Wenn aber das objectiv-praktiſche Geſetz die Maxime des Handelnden iſt, ſo entſpringt ſie nicht aus dem Verhältniſs einer ſinnli-

Digitized by Google

chen Urſache zu dem Willen, ſondern des Willens zu ſich ſelbſt, ſofern er ſich bloſs durch Vernunft beſtimmt (G. 62. f.). Sie gründet ſich dann auf den in praktiſcher Abſicht poſitiven Begriff der Freiheit (K. XIX.) und ſtellt die moraliſche Nothwendigkeit einer Handlung vor (K. XX.); da dieſe moraliſche Nothwendigkeit Freiheit des Willens vorausſetzt, und alſo der Naturnothwendigkeit gerade entgegengeſetzt iſt, ſo iſt es dieſes höchſte und unbedingte praktiſche Geſetz; durch welches ſich unſere Vernunft und das Weſen, das ſich dieſes Geſetzes bewuſst iſt (unſere eigene Perſon) ſich als zur reinen Verſtandeswelt gehörig, und zwar ſogar mit Beſtimmung der Art, wie es als ein ſolches thätig ſeyn könne, erkennt (P. 189.). S. Vernunft, praktiſche. Ein objectiv-praktiſches Geſetz iſt demnach ein praktiſcher Grundſatz, der als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig erkannt wird (P. 35.), ſ. Objectiv, 3. auch Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches und formales, desgl. Imperativ, Glückſeligkeit, 11. und Expoſition, 23.

aa. Rechtliches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz der Gerechtigkeit, *β*. und Ethiſches Geſetz.

bb. Sittengeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches, formales, praktiſches.

cc. Statutariſches Geſetz, *lex ſtatutaria*, *loi ſtatutaire*. Ein ſolches Geſetz, bei deſſen Befolgung es nicht auf die Moralität, ſondern bloſs auf die Legalität der Handlung ankömmt (R. 139.), z. B. die Levitiſchen Geſetze.

dd. Transſcendentales Geſetz, transſcendentales Naturgeſetz, Verſtandesge-

ſetz, *lex transſcendentalis*, *loi transſcendentale*. Ein ſolches Geſetz, das der Verſtand giebt. Dieſes Geſetz iſt alſo *a priori*, folglich iſt auch alles, was wir uns vorſtellen, anſchauen und denken, demſelben unterworfen (U. XXVI.), z. B. daſs in allen Veranderungen der cörperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt, oder, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich ſeyn müſſen, ſind ſolche transſcendentale Geſetze (C. 17.). Dieſe Geſetze ſind diejenigen, auf denen eine Natur überhaupt beruht; denn dieſe iſt nichts anders als die durch unſern Verſtand gewirkte Geſetzmäſsigkeit der Erſcheinungen in Raum und Zeit (C. 165. 263.). S. Natur und Exponent.

ee. Tugendgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches.

ff. Unbedingtes Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales.

gg. Unnachlaſsliches Geſetz, ein Geſetz, von dem keine Ausnahme ſtatt findet. Z. B. der durchgängige Zuſammenhang aller Erſcheinungen, in einem Context der Natur (C. 565.).

hh. Verbotgeſetz, ſ. Imperativ und Verbot.

ii. Vernunftgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales, göttliches und praktiſches.

kk. Verſtandesgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, empiriſches und transſcendentales.

ll. Geſetzkundig (*legisperitus*) iſt, wer gegebene Geſetze kennt und durch Schlüſſe Folgerungen daraus ziehen kann (U. XVII.), ſ. Gebiet, 3.

Digitized by Google

mm. Geſetzloſigkeit, Befreiung von den Einſchränkungen durch die Vernunft. Z. B. Geſetzloſigkeit im Denken iſt das Gegentheil der Freiheit (d. i. der Unterwerfung der Vernunft unter keine andern Geſetze, als: die ſie ſich ſelbſt giebt) im Denken. Die Maxime des geſetzloſen Gebrauchs der Vernunft im Denken beſteht alſo darin, daſs man ſich dabei gar nicht, z. B. durch die logiſchen Regeln, einſchränken läſst, um dadurch, wie das (ſeyn wollende) Genie wähnt, weiter zu ſehen, als unter der Einſchränkung durch Geſetze. Die Folge davon iſt natürlicher Weiſe dieſe: daſs die Vernunft ſich unter das Joch der Geſetze eines Andern beugen muſs, wenn ſie nicht ihren eigenen Geſetzen unterworfen ſeyn will. Denn ohne alle Geſetze kann gar nicht, ſelbſt nicht der gröſste Unſinn, ſein Spiel lange treiben. Alſo iſt die unvermeidliche Folge der erklärten Geſetzloſigkeit im Denken dieſe: daſs die Freiheit im Denken dadurch verſcherzt wird. K. giebt, ſehr richtig, folgenden Gang der Dinge dabei an. Zuerſt gefällt ſich das Genie ſehr in ſeinem kühnen Schwunge, da es die Zügel der Vernunft abgeſtreift hat. Es bezaubert auch bald Andere durch Machtſprüche und groſse Erwartungen, und ſcheint ſich ſelbſt nunmehr auf einen Thron geſetzt zu haben. Dabei führt es gleichwohl immer die Sprache der Vernunft, nur nicht einer langſamen ſchwerfälligen Vernunft. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menſchen Schwärmerei; jene Günſtlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Hieraus würde nun eine Sprachverwirrung unter ihnen ſelbſt entſtehen, weil, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt Jeder ſeiner Eingebung folgt. Daher müſſen zuletzt aus innern Eingebungen durch Zeugniſſe bewährte äuſsere Facta (Thatſachen), aus anfänglich ſelbſt gewählten Traditionen mit der Zeit

aufgedrungene Urkunden entſpringen. Und ſo entſteht denn die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube, weil dieſer ſich doch wenigſtens in eine geſetzliche Form und dadurch in einen Ruheſtand bringen läſst. Weil gleichwohl die menſchliche Vernunft immer noch nach Freiheit ſtrebt, ſo muſs, wenn ſie einmal die Feſſeln zerbricht, ihr erſter Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Miſsbrauch und vermeſſenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einſchränkung ausarten. Es muſs alſo eine Ueberredung von der Alleinherrſchaft der ſpeculativen Vernunft entſtehen, die alles kühn wegläugnet, was ſich nicht durch objective Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen kann. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniſs (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heiſst nun Unglaube, nicht ein hiſtoriſcher, ſondern ein Vernunftunglaube. Einen hiſtoriſchen Unglauben kann man ſich gar nicht als vorſätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, weil jeder einem Factum eben ſo gut als einer mathematiſchen Demonſtration glauben muſs. Der Vernunftunglaube iſt ein miſslicher Zuſtand des menſchlichen Gemüths, der den moraliſchen Geſetzen zuerſt alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, und mit der Zeit ſogar alle Autorität benimmt. So wird nun die Denkungsart veranlaſst, die man Freigeiſterei nennt, ſ. Freigeiſterei. Hier mengt ſich endlich die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht ſelbſt bürgerliche Angelegenheiten in die gröſste Unordnung kommen, hebt die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft auch dieſes Gewerbe den Landesverordnungen. Und ſo zerſtört Freiheit im Denken, wenn ſie ſogar unabhängig von Geſetzen der Vernunft (geſetzlos) verfahren will, endlich ſich ſelbſt. S. Gut, höchſtes, 8. d. (S. III. 300. ff.).

Digitized by Google

4. Allgemeine Regel, ſ. Regel, univerſale.

5. Regel der Klugheit, ſ. Imperativ der Klugheit und Geſchicklichkeit.

6. Regel der Geſchicklichkeit, ſ. Imperativ der Geſchicklichkeit und Geſchicklichkeit.

7. Regel des Geſchmacks, ſ. Geſchmacksregel.

8. Empiriſche Regel, Regel *a poſteriori*, ſ. Regel, *a poſteriori.*

9. Gemeingültige Regel, ſ. Regel, gegerale.

10. Generale oder generelle Regel, gemeingültige Regel, *regula generalis, regle générale*, eine ſolche Regel, die im Durchſchnitte am öfterſten zutrifft (P. 63.). Dergleichen ſind die empiriſchen Regeln, z. B. die Regeln der Klugheit. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten im Allgemeinen, aber nicht allgemein (Z. 17.).

11. Geſetz, ſ. Regel, *a priori.*

12. Maxime, ſ. Maxime.

13. Nothwendige Regel, Regel *a priori*, ſ. Regel, *a priori.*

14. Objective Regel, Regel *a priori*, ſ. Regel, *a priori.*

15. Praktiſche Regel, praktiſche Vorſchrift, ſ. Expoſition, 23.

16. Techniſch-praktiſche Regel, Regel der Geſchicklichkeit, ſ. Geſchicklichkeit und Imperativ der Geſchicklichkeit.

Digitized by Google

17. Univerſale oder univerſelle Regel, *regula univerſalis*, *regle univerſelle*, eine ſolche Regel, die jederzeit und nothwendig gültig ſeyn muſs (P. 63.). Dergleichen ſind die Regeln *a priori*, z. B. die praktiſchen Geſetze. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten allgemein (Z. 17.).

18. Vorſchrift, ſ. Vorſchrift.

Regent

oder Regierer des Staats, *rex*, *princeps*, *régent*, *prince régnant*, nennt man diejenige (moraliſche oder phyſiſche) Perſon, welcher die ausübende Gewalt (*poteſtas executoria*) zukommt (K. 170.). Er iſt der Agent des Staats, der die Magiſträte einſetzt, und dem Volk die Regeln vorſchreibt, nach denen ein Jeder etwas erwerben und das Seine erhalten kann. Als moraliſche Perſon betrachtet heiſst er das Directorium oder auch die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magiſträte, und ihre Obern (Miniſter), welchen die Staatsverwaltung (*gubernatio*) obliegt, ſind Verordnungen, Decrete (nicht Geſetze); denn ſie gehen auf (abänderliche) Entſcheidung in einem beſondern Fall (K. 170.). Eine Regierung iſt despotiſch, wenn ſie zugleich geſetzgebend iſt. Sie iſt patriotiſch oder vaterländiſch (*regimen civitatis et patriae patrioticum*), wenn der Staat (*civitas*) ſeine Unterthanen als Staatsbürger (d. i. nach Geſetzen ihrer eigenen Selbſtſtändigkeit) behandelt. Sie iſt väterlich (*regimen paternale*), wenn der Staat ſeine Bürger als unmündige Kinder behandelt, welches die am meiſten despotiſche unter allen iſt (K. 170. f. S. III. 449.).

2. Der Beherrſcher des Volks (der Geſetz-

Powered by Google

geber) kann nach Principien des Vernunftrechts nicht zugleich der Regent ſeyn, denn der Regent ſteht unter dem Geſetz, und wird von dem Geſetzgeber (als Souverän) durch das Geſetz verpflichtet. Der Beherrſcher kann auch dem Regenten ſeine Gewalt nehmen und ihn abſetzen; auch kann er die Verwaltung des Regenten reformiren. Aber der Beherrſcher kann den Regenten nicht ſtrafen. Das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberſte ausübende Gewalt, kann nicht unrecht thun. Denn den Regenten ſtrafen wäre ein Act der ausübenden Gewalt oder des Regenten, dem zu oberſt das Vermögen dem Geſetze gemäſs zu zwingen zuſteht, der, wenn er ſollte beſtraft werden, ſelbſt einem Zwange unterworfen ſeyn müſste, welches ſich widerſpricht (K. 171.).

3. Weder der Regent noch der Staatsherrſcher können richten. Das Volk richtet ſich ſelbſt (ſpricht das ſchuldig oder nichtſchuldig über ſich aus) durch diejenigen ſeiner Mitbürger, welche es durch freie Wahl als Repräſentanten deſſelben dazu ernannt hat (durch die Jury). Denn der Rechtsſpruch (die Sentenz, das Urthel) iſt ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iuſtitiae diſtributivae*), durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) dem Unterthan, d. i. einem, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet iſt, das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volk ſeinem Verhältniſs zur Obrigkeit nach bloſs paſſiv iſt, ſo würde eine jede jener beiden Gewalten ihm unrecht thun können. Denn es wäre nicht das Volk, welches den Ausſpruch: ſchuldig oder nichtſchuldig, über ſeine Mitbürger ausſpräche. Auf die Ausmittelung der That in der Klagſache hat nun der Gerichtshof das Geſetz anzuwenden, und vermittelſt der aus-

übenden Gewalt das Urthel vollziehen zu laſſen. Alſo kann nur das Volk über jeden in demſelben richten, nehmlich mittelbar durch ſeine von ihm ſelbſt angeordneten Stellvertreter (die Jury). Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts (Herrſchers und Regenten), den Richter zu ſpielen. Denn er würde ſich dadurch in die Möglichkeit verſetzen, Unrecht zu thun, und ſo in den Fall der Appellation (*a rege male informato ad regem melius informandum*) zu gerathen (K. 171. f.).

4. Der Regent iſt das Organ des Herrſchers, verfährt er alſo auch den Geſetzen zuwider, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl., und handelt er dem Geſetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslaſten zuwider: ſo darf der Unterthan dieſer Ungerechtigkeit zwar Beſchwerden (*gravamina*, an den Regenten gerichtete ehrfurchtsvolle Vorſtellungen, daſs ihm, dem Unterthan, zu viel geſchehe), aber keinen Widerſtand (Empörung und Aufruhr) entgegenſetzen. Daſs aller Widerſtand gegen die Anmaſsungen der Regierung rechtswidrig iſt, ſieht man auch daraus, daſs die öffentliche Ankündigung deſſelben einer dazu ſchon vorbereiteten Einhelligkeit im Volk bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt ſeyn kann. Ein activer Widerſtand, d. i. die willkührliche Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewiſſen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin ſelbſt einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen, iſt ſtets widerrechtlich (K. 174. 175. 181.). Der Souverän kann alſo auch den Regenten nicht mit Gewalt abſetzen, ſonſt verführe der Souverän zugleich als Regent, mithin despotiſch. Daſs das Volk aber durch ſeine Deputirten die einſchränkende Gewalt (die Regierung) vorſtellen laſſe, iſt ein Blendwerk. Das Volk hat durch ſeine Deputirten nur die geſetzgebende Gewalt, und es iſt folglich offenbar Despotie, wenn es durch dieſe Gewalt

den Regenten mit Gewalt vom Throne ſtöſst (K. 175.). S. Rebellion.

Regierer,

ſ. Regent.

Regierung,

ſ. Regent.

Regreſſive,

Lehrart, ſ. Methode, analytiſche.

Regreſſive Syntheſis, ſ. Syntheſis.

Regreſſus,

regreſſus, *regrès*. Dieſen Namen führt der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen (C. 540.), z. B. in der Reihe der Zeugungen von den jetzt lebenden Menſchen zu ihren Eltern und Voreltern. Man bedient ſich hier eben ſo wie beim Progreſſus der beiden Ausdrücke: Regreſſus ins Unendliche (*in infinitum*) und Regreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*, unbeſtimmbar weit). Der erſte bedeutet: der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen hört niemals auf; dies wäre z. B. der Fall, wenn es in der Reihe unſrer Voreltern gar kein erſtes Menſchenpaar gäbe. Der andre Ausdruck bedeutet: ſo weit ich von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehe, werde doch nie eine abſolute Grenze in der Erfahrung angetroffen, ſo daſs ich z. B. berechtigt ſei, zu jedem der Urväter fernerhin ſeinen Vorfahren aufzuſuchen obgleich eben nicht

vorauszuſetzen (C. 540. M. I. 620.). Dieſer Unterſchied iſt wichtig. Denn wenn das Ganze in der empiriſchen Anſchauung gegeben worden iſt, z. B. ein Cörper: ſo geht der Regreſſus, z. B. die Theilung, ins Unendliche, weil alle Glieder, nehmlich im Ganzen, aber nicht ſchon als Theile, mitgegeben ſind. Iſt aber nur ein Glied der Reihe, z. B. ein jetzt lebender Menſch, als Glied in der Reihe ſeiner Voreltern, gegeben: ſo geht der Regreſſus, z. B. in der Reihe der Voreltern, unbeſtimmbar weit (*in indefinitum*), weil die Glieder erſt durch den Regreſſus überhaupt gegeben werden, indem hier kein Ganzes, etwa die ganze Reihe, vorhanden iſt, und nirgends eine abſolute Grenze angetroffen wird (M. I. 621. C. 540. f.). Es iſt hier nicht die Frage, wie groſs die Reihe der Bedingungen an ſich ſelbſt ſei. Denn die Glieder der Reihe ſind gar nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern Erſcheinungen. Die Frage iſt: wie weit der Regreſſus möglich ſei? Antwort: ins Unendliche, wenn das Ganze empiriſch gegeben iſt; denn da ſind, im Ganzen, immer mehr Glieder da, als ich durch den Regreſſus erreiche; aber unbeſtimmbar weit, wenn das Ganze empiriſch nicht gegeben iſt, weil zu jedem Glied, das ich da finde, immer noch ein neues als ſeine Bedingung gefunden werden kann. Im erſtern Falle iſt ein Regreſſus ins Unendliche, im letztern ein unendlicher Regreſſus möglich (M. I. 622. C. 542. f.). Folgende Anwendung wird dies noch mehr ins Licht ſetzen (C. 543. M. I. 623.). S. Anfang, 13. ff.

2. Im empiriſchen Regreſſus giebt es keine Erfahrung von einer abſoluten Grenze, ſ. Anfang, 13.; d. i. im empiriſchen Regreſſus kann ich jederzeit nur zu einer Bedingung gelangen, die ſelbſt wiederum als empiriſch bedingt angeſehen werden muſs. Dieſer

Satz enthält die ausdrückliche Regel (*in terminis*), daſs bei jeder Bedingung nach einer andern gefragt werden müſſe (M. I. 627. C. 545. f.). Es iſt z. B. zur Auflöſung der Aufgabe: ob die Welt einen Anfang und Grenzen habe, auszumachen: ob hier der Regreſſus ins Unendliche oder unbeſtimmbar weit gehe (M. I. 628. C. 546.)? Antwort: Es iſt hier ein unendlicher, unbeſtimmbar weit fortgeſetzter Regreſſus (*in indefinitum*), der keine Gröſse im Object beſtimmt, möglich, weil dieſe Gröſse vom Regreſſus ſelbſt abhängt. Die Weltreihe kann weder gröſser, noch kleiner ſeyn, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Dieſer giebt aber kein beſtimmtes Unendliches (C. 546. ff. M. I. 629.). Von der Sinnenwelt läſst ſich alſo nicht ſagen, ob ſie endlich oder unendlich ſei; denn ſie wird erſt durch den Regreſſus gegeben. Der Regreſſus geht aber hier in unbeſtimmbare Weite (*in indefinitum*), oder es iſt ein unendlicher Regreſſus möglich (M. I. 630. C. 548.). S. Antinomie, 4. A. a. Dadurch wird aber nicht ein beſtimmter empiriſcher Regreſſus, der in einer gewiſſen Art von Erſcheinungen fortginge, vorgeſchrieben, z. B. nicht, daſs man von einem lebenden Menſchen immer gerade in einer Reihe von Voreltern, ohne ein erſtes Paar zu erwarten, aufſteigen müſſe; ſondern es wird nur der Fortgang von Erſcheinungen zu Erſcheinungen geboten, ſollten ſie auch zuletzt dem Grade nach zu ſchwach für unſer Bewuſstſeyn werden, um Erfahrung zu werden (C. 550. M. I. 634.). Die Welt iſt folglich weder bedingt noch unbedingt, weder der Zeit noch dem Raume nach, begrenzt, und nur Erſcheinungen in der Welt ſind bedingterweiſe begrenzt. S. Antinomie, 4. A. a. Der Begriff von der Weltgröſse aber iſt nur durch den Regreſſus gegeben, und dieſer gehet in unbeſtimmte Weite (M. I. 636. C. 550. f.).

3. Die Theilung der in einem Cörper gegebenen Materie iſt dagegen ein Regreſſus ins Unendliche (*in infinitum*). Aber freilich gilt dieſer Regreſſus nur von einer ſtetigen Gröſse (*quantum continuum*), dergleichen die Materie, bloſs als ſolche, iſt. Von einer diſcreten Gröſse (*quantum discretum*) kann dieſe Theilung ins Unendliche nicht gelten, man kann z. B. nicht annehmen, daſs in jedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein jeder Theil wieder gegliedert ſei, und daſs man bei der Zerlegung ins Unendliche immer neue Kunſttheile antreffe. Denn von der ſtetigen Gröſse wird nur die Theilbarkeit behauptet, d. i. daſs immer noch Theile zu geben möglich ſei; von der nicht ſtetigen Gröſse aber beruht die Theilung in gegliederte Theile auf Theilen, die nicht erſt durch die Theilung gegeben werden, ſondern ſchon vorhanden ſind, und alſo iſt die Menge derſelben beſtimmt und jederzeit einer Zahl gleich (C. 554. f. M. I. 641.).

4. Das einzige Mittel, die Antinomie in den beiden Behauptungen: die Welt iſt weder begrenzt noch unbegrenzt, und das Zuſammengeſetzte beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt nichts Einfaches in der Welt, zu heben, beſtand darin, beide einander entgegengeſetzte Behauptungen für falſch zu erklären. Es war aber hier immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derſelben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regreſſus niemals vollendet gedacht werden muſste (C. 556. M. I. 642.). Lieſse ſich aber zu der Reihe der empiriſchen Bedingungen eine intelligibele Bedingung gedenken, die alſo nicht in die Reihe der Erſcheinungen, als ein Glied, mit gehörete, ohne doch dadurch die Reihe empiriſcher Bedingungen im mindeſten zu unterbrechen: ſo gäbe das eine gleichartige Reihe empiriſcher Bedingungen und eine ungleichartige Reihe em-

pirifcher und intelligibeler Bedingungen zugleich, dann könnte aber die intelligibele Bedingung als eine ſolche zugelaſſen werden, die empiriſchunbedingt wäre, ſo daſs dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe und doch auch ein abſolut vollendeter Regreſſus gedacht werden könnte (C. 559. *)). Das iſt nun der Fall mit der transſcendentalen Freiheit und der empiriſchen Reihe der Urſachen und Wirkungen. S. Freiheit, 18. f., 20. f. und 28. auch Menſch, 3. ff. Folgendes ſind die Momente der Entſcheidung des Problems, wie die Freiheit mit der Naturnothwendigkeit zu vereinigen ſei (M. I. 657. C. 570.). Das Naturgeſetz: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache habe, und daſs die Cauſalität dieſer Urſache (die Handlung, ſ. Handlung) auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimmt wird, iſt ein Verſtandesgeſetz, von dem man in der Sinnenwelt nie abgehen kann, weil man ſie ſonſt auſserhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen und zu einem Hirngeſpinnſt machen würde (C. 570. f. M. I. 658.). Ob es aber gleich hierbei lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet: ſo kann doch vielleicht die ganze Reihe aller Begebenheiten ohne Widerſpruch als Wirkung der Freiheit anzuſehen ſeyn, wenn man gleich in dieſer Reihe ſelbſt lauter Naturnothwendigkeit anerkennt (M. I. 659. C. 571.). S. Freiheit, 24. Unter den Urſachen der Erſcheinungen iſt keine, die nicht wieder ihre Urſache hätte. Eine urſprüngliche, d. i. abſolut erſte Handlung, die ſich folglich ohne Urſache, d. i. von ſelbſt, zutrüge, iſt von der Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen nicht zu erwarten (M. I. 660. C. 571.). Kann aber die empiriſche Cauſalität nicht die Wirkung einer intelligibeln, d. i. einer in Anſehung der Erſcheinungen urſprüng-

Digitized by Google

lichen Handlung einer nichtſinnlichen Urſache ſeyn (M. I. 661. C. 572.)? Allerdings. Der Menſch iſt z. B. eine ſolche empiriſche und doch intelligibele Cauſalität, ſ. Menſch, 4. Seine Vernunft hat eine intelligibele Cauſalität, das iſt aus ihren Imperativen klar; denn das Sollen in denſelben drückt eine Art von Nothwendigkeit (die moraliſche) und Verknüpfung mit Gründen (bloſsen Begriffen, die um ihrer ſelbſt willen beſtimmen) aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkömmt (M. I. 663. C. 575.). Ich ſage, dieſes Sollen drückt eine der Natur ganz fremde Nothwendigkeit aus; denn von der Natur kann der Verſtand nur erkennen, was da iſt, geweſen iſt, oder ſeyn wird; aber nicht, was geſchehen ſoll. Was in der Natur geſchieht, muſs geſchehen, und kann nicht anders geſchehen, dies widerſpricht aber dem Geſchehen ſollen gerade zu (C. 575.). Dieſes Sollen drückt ferner eine Handlung aus, davon der Grund ein bloſser Begriff (der Pflicht) iſt, da der Grund einer Naturhandlung doch immer eine Erſcheinung iſt. Nun muſs die Handlung, auf die das Sollen gerichtet iſt, zwar auch nach Naturbedingungen möglich ſeyn, aber dieſe betreffen nicht die Beſtimmung der Willkühr zur Handlung, ſondern bloſs den Erfolg der Handlung in der Erſcheinung. Nun mag das Angenehme oder das Gute zum Wollen antreiben, ſo kehrt ſich die Vernunft nicht an das Empiriſche, ſondern erklärt Handlungen für (moraliſch) nothwendig, die doch nicht geſchehen ſind und vielleicht nie geſchehen werden (M. I. 664. C. 575. f.). Geſetzt aber, die Vernunft habe wirklich Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen, ſo muſs ſie doch einen empiriſchen Charakter zeigen, d. h. ſie ſetzt als Urſache eine Regel voraus, nach welcher die Erſcheinungen als ihre Wirkungen gleichförmig erfolgen (M. I. 665. C. 576. f.). So hat ein jeder Menſch einen empiriſchen Cha-

Digitized by Google

rakter ſeiner Willkühr, nach welchem alles, was er that, geſchehen muſste; und doch ſollte es vielleicht nach der Vernunft nicht geſchehen. S. Menſch, 5. Wenn nun die Vernunft Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kann, ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt, und ſelbſt der empiriſche Charakter (die Sinnesart) der Vernunft, nach welchem die Handlung nothwendig iſt, iſt in ihrem intelligibeln Charakter (der Denkungsart), nach welchem die Handlung frei iſt, gegründet (M. I, 668. C. 579.). In der moraliſchen Beziehung iſt der Menſch alſo ein intelligibeles Weſen, in der phyſiſchen Beziehung gehört er aber zur Reihe der Erſcheinungen. Der Menſch iſt ſelbſt Erſcheinung. Seine Willkühr hat einen empiriſchen Charakter (ſ. Menſch, f.), der die empiriſche Urſache aller ſeiner Handlungen iſt. Daher kann keine, weil ſie nur als Erſcheinung wahrgenommen werden kann, von ſelbſt anfangen. Auf die Vernunft hingegen kann dies Geſetz, das das Daſeyn der Handlungen betrifft (dynamiſch iſt) nicht angewandt werden (M. I. 669. C. 580. f.). Das Uebrige findet man in den Art. Menſch, 5. Antinomie, 4. B. a. und Freiheit, 26. Bei der Schätzung oder Würdigung einer Handlung wird alſo der intelligibele Charakter vorausgeſetzt, ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empiriſchen gegeben haben. Nach dieſem intelligibelen Charakter iſt die Handlung frei oder fängt von ſelbſt an, d. i. iſt nicht nothwendig in etwas vorhergehendem gegründet. Aber eben darum iſt ſie auch, ihrem Urſprunge nach, unbegreiflich und unerklärbar. Nach dem empiriſchen Charakter aber kann ſie als Naturerſcheinung ihrer Entſtehung nach erklärt werden; aber hiernach iſt ſie auch phyſiſch nothwendig

Digitized by Google

und folglich ohne alle **Moralität** (M. I. 672. C. 583. f.). S. **Freiheit**, 26. f.

Kant. Crit. der rein. Vern. El. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VIII. und IX. Abſchn. S. 540 — 586.

Regulativ,

ſubjectiv beſtimmend, eine Regel gebend. Ein Prädicat, welches ausſagt, daſs etwas *a priori* beſtimmt, wie das theoretiſche Erkenntniſsvermögen verfahren ſoll. So iſt z. B. der kosmologiſche Grundſatz der **abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen**, d. i. daſs die empiriſche Reihe der Bedingungen nach der Seite des Bedingten zu, oder der Regreſſus derſelben, bis zur gänzlichen Vollſtändigkeit derſelben, oder bis man das urſprünglich erſte Glied habe, müſſe fortgeſetzt werden, ein **regulatives Princip der Vernunft**, oder ein Grundſatz der gröſstmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. I. 616. C. 536. f.). S. **Anfang**, 12. f. und **Conſtitutiv**, auch **Regreſſus**.

2. Es giebt Grundſätze, die für die **Anſchauung regulativ** und für die **Begriffe conſtitutiv** ſind, ſ. **Conſtitutiv**, wo man (3) findet, daſs die **Analogien der Erfahrung** dieſe Beſchaffenheit haben, ſ. auch **Analogie der Erfahrung**. Auch ſindet man, im Art. **Conſtitutiv**, 8., daſs es **regulative Erkenntniſsvermögen** giebt, und daſs dieſes die **teleologiſche Urtheilskraft** und die **ſpeculative Vernunft** ſind (U. IV.).

4. Im Art. **Conſtitutiv**, 11. findet man endlich auch, daſs das, was zur Erkenntniſs als **regulativ** dient, oft zu etwas anderm, z. B. zum **Willen**, **conſtitutiv** iſt, z. B. der Grundſatz: daſs ein weiſes Weſen die Welt beherrſcht.

Reibung,

Reiben, Friction, *affrictus*, *attritus*, *frictio*, *frottement*, *friction*. Die Reibung iſt das Hinderniſs des Verſchiebens der Materien an einander (N. 88.). Dieſes Hinderniſs äuſsert ſich in zweierlei Fällen, bei Materien, die zuſammenhängen und die man an einander verſchieben will, und bei Materien, die nicht mit einander zuſammenhängen, wenn ſie ſollen an einander verſchoben werden. Berühren ſich Materien nehmlich ſo, daſs ſie ſich nicht, ohne Widerſtand, trennen laſſen, ſo heiſst dieſer Widerſtand ihr Zuſammenhang. Dieſe zuſammenhängenden Materien laſſen ſich nun, ungeachtet ihres Zuſammenhanges, an einander verſchieben oder nicht, und im erſtern Fall mit einem gewiſſen Grade von Kraft, oder ohne alle Kraft. Nicht der Zuſammenhang alſo widerſetzt ſich dem Verſchieben, denn er iſt der gänzlichen Trennung entgegengeſetzt, und macht die Materie feſt, d. i. zuſammenhängend und ſpröde, d. i. daſs ihre Theile nicht können an einander verſchoben werden, ohne zu reiſsen; ſondern die Reibung, die die zuſammenhängenden Materien ſtarre macht. S. Feſt. Laſſen ſich die zuſammenhängenden Materien gar nicht, als ſolche, an einander verſchieben, ſondern trennen ſie ſich, wenn man ſie an einander verſchieben will, ſo ſind ſie ſpröde und werden durch die Trennung in loſe verwandelt. Können die zuſammenhängenden Materien nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden, ſo ſind ſie ſtarre, und widerſtehen dem Verſchieben mit einem gewiſſen Grade von Kraft. Cörper können aber feſt und ſtarre zugleich ſeyn oder nicht. Im letztern Falle liegen ſie loſe auf einander und ſind dennoch ſtarre, wie z. B. ein Sandhaufen. Die ſtarren Cörper widerſtehen alſo dem Verſchieben

mit einem gewiſſen Grade von Kraft, und dieſer Widerſtand iſt die **Reibung**. Können endlich die zuſammenhängenden Materien durch jede, auch noch ſo kleine Kraft an einander verſchoben werden, ſo ſind ſie nicht **ſtarre**, ſondern **flüſſig**, widerſtehen dem Verſchieben an einander gar nicht und erleiden folglich **keine Reibung**. Wo alſo **Reibung** angetroffen wird, da werden die Materien als **ſtarr** angenommen. Dies können ſie aber im gröſseren und minderen Grade ſeyn, je nachdem die Reibung gröſser oder geringer iſt. Der niedere Grad der **Starrheit** heiſst die **Klebrigkeit**. S. **Klebrigkeit** und **Zuſammenhang** (N. 88. f.).

2. Daſs bei flüſſigen Materien gar keine Reibung ſtatt findet, beweiſet K. ſo. Würde die flüſſige Materie das **mindeſte Hinderniſs des Verſchiebens**, mithin auch nur die **kleinſte Reibung** erleiden: ſo würde die Reibung mit der Stärke des Drucks der Theile an einander wachſen. Dann würde aber endlich ein Druck ſtatt finden, bei welchem die Theile dieſer Materie ſich nicht durch jede kleine Kraft an einander verſchieben laſſen. Man ſtelle ſich z. B. eine gebogene Röhre von zwei Schenkeln vor, deren der eine noch ſo **weit**, der andere noch ſo **enge** ſeyn mag. Nur muſs der letzte kein Haarröhrchen ſeyn, denn ſonſt wirkt die Attraction der Seitenwände, und hindert das Experiment. Denkt man nun beide Schenkel einige hundert Fuſs hoch, ſo würde, nach den Geſetzen der Hydroſtatik, die flüſſige Materie in dem **engen** Schenkel eben ſo hoch ſtehen, als in dem **weiten**. Nun kann aber der Druck auf den Boden der Schenkel, und alſo auch auf den Theil, der beide in Gemeinſchaft ſtehende Röhren verbindet, immer gröſser gedacht werden, je höher nehmlich die beiden Schenkel der Röhre ſind. Folglich müſste, wenn die **mindeſte Reibung** zwiſchen den Theilen des Flüſſigen ſtatt fände, eine Höhe der Schenkel gefunden werden können, bei der eine

kleinere Quantität Waſſer in den engern Schenkel gegoſſen, das in dem weitern nicht aus ſeiner Lage verrücken würde, welches der Erfahrung und ſelbſt dem Begriffe des Flüſſigen zuwider iſt (N. 92.).

3. Alſo ſind es eigentlich nur die ſtarren Materien, denen man Reibung beilegen darf. Nur die Möglichkeit dieſer ſtarren Materien bedarf noch auſser dem Zuſammenhange der Theile, der auch bei flüſſigen ſtatt findet, eines andern Erklärungsgrundes. Die Reibung ſetzt alſo die Rigidität oder Starrheit voraus, denn ohne dieſe findet keine Reibung ſtatt (N. 93.).

Reich,

regnum, *règne*. Dieſes Wort bedeutet bei K. die ſyſtematiſche Verbindung verſchiedener vernünftigen Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze. Der Begriff eines jeden vernünftigen Weſens, das ſich durch alle ſeine Maximen als allgemein geſetzgebend betrachten muſs, um aus dieſem Geſichtspuncte ſich ſelbſt und ſeine Handlungen zu beurtheilen, führt auf die Idee eines Reichs der Zwecke (M. II. 97. G. 74.). Nehmlich, die Geſetze machen die Zwecke allgemeingültig, folglich wird auch ein Ganzes aller Zwecke (ſowohl der vernünftigen Weſen als Zwecke an ſich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes ſich ſelbſt ſetzen mag) in ſyſtematiſcher Verbindung gedacht werden können, und dies iſt folglich ein Reich der Zwecke (M. II. 93. G. 74.). Denn vernünftige Weſen ſtehen alle unter dem Geſetz: daſs jedes derſelben ſich ſelbſt und alle andere jederzeit zugleich als Zweck an ſich ſelbſt behandeln ſoll, ſ. Imperativ, kategoriſcher, A. (S. 274. f.). Hierdurch entſpringt nun eine ſyſte-

matiſche Verbindung der vernünftigen Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze, oder ein Reich, welches, weil die Geſetze deſſelben die Beziehung dieſer Weſen, als Zwecke, zur Abſicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heiſsen kann (M. II. 99. C. 74. f.).

2. Es gehört aber ein vernünftiges Weſen zum Reich der Zwecke als Glied und auch als Oberhaupt.

a. Als Glied gehört ein vernünftiges Weſen zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein geſetzgebend, aber auch dieſen Geſetzen ſelbſt unterworfen iſt, ſo daſs es dieſe ſeine eigenen Geſetze befolgen ſoll;

b. Als Oberhaupt gehört ein vernünftiges Weſen zum Reich der Zwecke, wenn es als geſetzgebend keinem fremden Willen unterworfen iſt, ſo daſs es nur ſeine eigenen Geſetze befolgen ſoll.

(M. II. 100. G. 75.) Das vernünftige Weſen muſs ſich jederzeit als geſetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun ſeyn als Glied (a), oder als Oberhaupt (b). Den Platz des Oberhaupts kann es aber nur alsdann behaupten, wenn es ein völlig unabhängiges Weſen, ohne Bedürfniſs und Einſchränkung ſeines dem Willen adäquaten Vermögens iſt; denn ſonſt iſt es den Geſetzen unterworfen, durch welche dieſe Abhängigkeit beſtimmt wird, und die nicht ſeine eigenen ſind (M. II. 101. G. 75.). Moralität beſteht alſo in der Beziehung aller Handlungen auf die Geſetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich iſt. Da nun bei einer Handlung das Bedürfniſs, oder die Abhän-

gigkeit von Naturgeſetzen, dem moraliſchen Geſetz zuwider ſeyn kann, und das vernünftige Weſen ſich alſo zur Handlung nach dem Geſetz nöthigen, d. i. aus Pflicht handeln ſoll: ſo kommt jedem Gliede des Reichs der Zwecke, als bedürftigen Weſen, und zwar allen in gleichem Maſse, Pflicht zu, aber nicht dem Oberhaupte (G. 75. f. M. II. 102.). S. Pflicht. Im Reiche der Zwecke aber hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde, ſ. Preis und Moralität (M. II. 104. G. 77.). Nun kann nur ein moraliſches Weſen Zweck an ſich ſelbſt ſeyn, weil es nur durch Moralität möglich iſt, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn; alſo hat Sittlichkeit und die derſelben fähige Menſchheit allein Würde (M. II. 106. G. 77.), ſ. Moralität. Was iſt es alſo, was die ſittlich gute Geſinnung oder die Tugend berechtigt, ſo hohe Anſprüche zu machen? Es iſt nichts geringeres als der Antheil, den ſie dem vernünftigen Weſen an der allgemeinen Geſetzgebung verſchafft. Dadurch macht ſie daſſelbe zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich, wozu es durch ſeine eigene Natur ſchon beſtimmt war, als Zweck an ſich ſelbſt und eben darum als geſetzgebend im Reiche der Zwecke nur ſeinen eigenen Geſetzen zu gehorchen. In Anſehung der Naturgeſetze hingegen, die nicht die ſeinigen ſind, betrachtet es ſich als frei, und widerſteht ſeinen Bedürfniſſen, die die Naturgeſetze ihm auflegen, wenn die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe wider ſeine eigenen Geſetze (die moraliſchen) ſeyn würde (G. 78. f. M. II. 107.). Alle Maximen bekommen demnach ihre vollſtändige Beſtimmung durch die Formel: daſs alle Maximen aus eigener Geſetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur (gleichſam als hätten die moraliſchen Geſetze phyſiſche Nothwendigkeit), zuſammenſtimmen

Digitized by Google

ſollen. Ein Reich der Natur iſt ein ſolches Reich, in welchem die Geſetze phyſiſche Nothwendigkeit haben. Die Teleologie erwegt die Natur als Reich der Zwecke, ſie betrachtet nehmlich alles in derſelben als Mittel und Zweck oder in Beziehung auf die Zweckmäſsigkeit der Naturgegenſtände; die Moral hingegen betrachtet ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. In der Teleologie iſt das Reich der Zwecke eine theoretiſche Idee, d. i. ein Regulativ der ſpeculativen Vernunft, zur Erklärung deſſen, was da iſt. In der Moral iſt das Reich der Zwecke eine praktiſche Idee, um das, was nicht da iſt, dieſer Idee gemäſs, zu Stande zu bringen (G. 90. M. II. 111.). Es iſt alſo eine Welt vernünftiger Weſen (*mundus intelligibilis, monde intelligible*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Geſetzgebung aller Perſonen als Glieder, weil moraliſche Geſetze wirklich ſind. Ein ſolches Reich der Zwecke iſt folglich nur möglich nach der Analogie mit dem Reiche der Natur, aber nur nach Maximen (ſich ſelbſt auferlegten Regeln), das Reich der Natur hingegen nur nach Geſetzen äuſserlich genöthigter (und phyſiſch nöthigender) wirkenden Urſachen. Daſs man aber das Naturganze, ob es ſchon als Maſchine angeſehen wird, ein Reich der Natur nennt, rührt daher, weil es doch auf vernünftige Weſen, als ſeine Zwecke, Beziehung hat. Ein ſolches Reich der Zwecke würde nun auch wirklich zu Stande kommen, wenn die Regel zur Maxime gemacht und allgemein befolgt würde, die der kategoriſche Imperativ allen vernünftigen Weſen vorſchreibt. Das vernünftige Weſen kann nun zwar nicht darauf rechnen, daſs alle andern vernünftigen Weſen dieſer Maxime treu ſeyn werden, geſetzt, daſs daſſelbe auch ſelbſt dieſe Maxime pünctlich befolgt. Es kann auch nicht darauf rechnen, daſs das Reich der Natur und die

Digitized by Google

zweckmäſsige Anordnung deſſelben, mit ihm, als einem ſchicklichen Gliede, zu einem durch ihn ſelbſt möglichen Reiche der Zwecke zuſammenſtimmen (d. i. ſeine Erwartung der Glückſeligkeit begünſtigen) werde. Darum bleibt aber doch jenes Geſetz in voller Kraft: handle nach Maximen eines allgemein geſetzgebenden Gliedes zu einem bloſs möglichen Reiche der Zwecke; denn dieſes Geſetz gebietet kategoriſch. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daſs die Achtung für eine bloſse Idee (den Begriff der Pflicht) dennoch zur unnachlaſslichen Vorſchrift des Willens dienen ſoll. Nehmlich bloſs die Würde der Menſchheit, als vernünftiger Natur, ſoll unſre Handlungen beſtimmen. Kein andrer dadurch zu erreichender Zweck, oder Vortheil, ſoll bei der Moralität unſre Abſicht ſeyn. Und gerade in dieſer Unabhängigkeit der Maxime von allen ſolchen Triebfedern beſtehet die Erhabenheit derſelben, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn. Denn wäre es von ſinnlichen Triebfedern der Naturzwekke, oder des Vortheils ſo abhängig, daſs es nach denſelben ſtreben müſste, ſo würde es nur als dem Naturgeſetze unterworfen vorgeſtellt werden. Denkt man nun das Naturreich und das Reich der Zwecke unter Einem Oberhaupte vereinigt, ſo erhält das Reich der Zwecke wahre Realität. Ohne dies iſt es eine, obwohl in unſrer Vernunft gegründete, bloſse Idee. Durch jene Realiſirung erhält nun zwar das Reich der Zwecke den Zuwachs einer ſtarken Triebfeder, aber ſein innerer Werth wird dadurch nicht vermehrt. Denn, ungeachtet die Idee eines Reichs der Zwecke nur durch die Vorſtellung eines Oberhaupts deſſelben Realität bekömmt, ſo muſs doch dieſer alleinige unumſchränkte Geſetzgeber (Gott) immer ſo vorgeſtellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Weſen nur nach ihrem un-

eigennützigen Verhalten beurtheilt. S. übrigens Moralität (G. 83. ff. M. II. 114.).

3. Leibnitz (*Princip. Philoſ.* §. 90. *et Principes de la nature et de la grace* §. 15. *OO. Vol. II. p.* 31. *et* 37.) nannte die Welt, ſo fern man darin nur auf die vernünftigen Weſen und ihren Zuſammenhang nach moraliſchen Geſetzen unter der Regierung des höchſten Guts (Gottes) Acht hat, das Reich der Gnaden (*regnum morale gratiae, régne de la grace*), und unterſchied es vom Reiche der Natur (*regnum phyſicum naturae, régne de la nature*). Im Reiche der Natur ſtehen die vernünftigen Weſen zwar unter moraliſchen Geſetzen, aber ihr Verhalten hat bloſs einen Erfolg nach dem Laufe der Natur unſrer Sinnenwelt zu erwarten. Im Reiche der Gnaden hingegen bleibt keine böſe That ohne angemeſſene Beſtrafung und keine gute That ohne angemeſſene Belohnung durch die in der Natur befindliche Einrichtung ſelbſt. Eigentlich aber iſt, wie auch Leibnitz will, zwiſchen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden, d. i. dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck (den Menſchen) eine Harmonie; nehmlich eine Zuſammenſtimmung zwiſchen den Folgen aus dem Freiheitsbegriffe und denen aus unſern Naturbegriffen. Allein dies iſt eine Zuſammenſtimmung zweier ganz verſchiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns (der ſpeculativen und praktiſchen Vernunft), die aber für uns wenigſtens nur als zufällig allein durch eine vernünftige Welturſache kann begriffen werden (C. 125.). Sich alſo im Reiche der Gnaden zu ſehen, wo alle Glückſeligkeit auf uns wartet, auſser ſofern wir unſern Antheil an derſelben durch unſere Unwürdigkeit ſelbſt einſchränken, iſt eine praktiſch nothwendige Idee der Vernunft (C. 840. M. I. 971.). So iſt alſo eine ſyſtematiſche Einheit der Zwecke in der Welt

Digitized by Google

der Intelligenzen beſchaffen. Als bloſse Natur iſt ſie nur eine Sinnenwelt (*regnum naturae*), und wirkt nach phyſiſch nothwendigen Geſetzen. Als ein Syſtem der Freiheit aber iſt ſie eine intelligibele d. i. moraliſche Welt (*regnum gratiae*), und wirkt angemeſſen dem ſittlichen Werth der moraliſchen Intelligenzen. Dieſe ſyſtematiſche Einheit der Zwecke führt aber auch unausbleiblich auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge, die dieſes groſse Ganze ausmachen, und zwar die Idee der Sinnenwelt auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen Naturgeſetzen; die Idee der moraliſchen Welt aber auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Sittengeſetzen. Da nun die Naturgeſetze das für die ſpeculative Vernunft zur Erkenntniſs ſind, was die Sittengeſetze für die praktiſche Vernunft zum Handeln ſind, ſo vereinigt die Idee einer moraliſchen Welt oder eines Reichs der Zwecke, eines Reichs der Gnaden, die praktiſche Vernunft mit der ſpeculativen, und nöthigt uns, die Welt als aus einer Idee entſprungen uns vorzuſtellen, d. i. an einen moraliſchen Weltſchöpfer (Gott) zu glauben. S. Ideal, 10. (C. 843.).

4. Dieſes Reich der Gnaden wird daher auch das Reich Gottes genannt, und iſt das höchſte Gut des Chriſtenthums. S. Chriſtenthum, 2. ff. Wenn daſſelbe in der Erfahrung, d. i. von Menſchen realiſirt wird, ſo daſs ſich Menſchen mit einander verbinden, nach Tugendgeſetzen zu leben, ſo heiſst es, als ein gemeines Weſen nach ethiſchen Geſetzen, nach der Analogie mit einem Staat nach Rechtsgeſetzen, ein ethiſcher Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips im Menſchen), obwohl man auch das unſichtbare allgemeine Reich der Zwecke ſo nennen kann, wonach es dann ein ſichtbares und unſichtbares Reich der Tugend giebt. Die

Idee eines ſolchen Reichs hat in der menſchlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objective Realität (nehmlich nicht als Erkenntniſs, ſondern als Pflicht ſich zu einem ſolchen Staate zu vereinigen), ſubjectiv hingegen kann von dem guten Willen der Menſchen, des in ihnen wohnenden böſen Princips wegen, die einträchtige Hinwirkung derſelben zu dieſem Zweck nicht gehofft werden (R. 130.). Der Wunſch aller Wohlgeſinnten iſt daher: Matth. 6, 10.; aber wie können ſie dieſes bewirken (R. 141.)? Dieſes Reich unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung heiſst auch die Kirche, ſ. Kirche und Kirchenglaube, 19. Dort wird die menſchlichen Augen unbemerkte Bearbeitung des guten Princips im Menſchen beſchrieben, wodurch es ſich im menſchlichen Geſchlecht eine Macht und ein Reich errichtet, welches der Welt unter ſeiner Herrſchaft einen ewigen Frieden zuſichert (R. 182. f.). Dieſes Reich der Tugend, als Ideal in ſeiner ganzen Vollkommenheit, unter der Regierung Gottes, des heiligen Geſetzgebers, gütigen Regierers und gerechten Richters, indem dieſe drei Functionen ſtets unvermengt ſind, ſo daſs er Ein Gott in drei Perſonen iſt, heiſst auch das Himmelreich (*regnum coeleſte*, *règne du ciel*, *royaume du ciel*) oder das Reich Gottes in der engſten Bedeutung. Es wird in der bibliſchen Geſchichte der Religion nicht nur als in einer zu gewiſſen Zeiten verweilten, aber doch nie ganz unterbrochenen Annäherung (Matth. 3, 2.; 4. 17.), ſondern auch in ſeinem Eintritte vorgeſtellt. Man kann es als eine bloſs zu gröſserer Belebung der Hoffnung, des Muths und der Nachſtrebung zu dieſem Reiche abgezweckte ſymboliſche Vorſtellung auslegen, wenn der Geſchichtserzählung von der Religion in der Bibel noch eine Weiſſagung (gleich als in ſibylliniſchen Büchern) von der Vollendung der groſsen Weltveränderung zu einem vollkommenen Reiche Gottes in dem Gemählde ei-

nes ſolchen ſichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung ſeines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters, *regis ſcilicet regni coeleſtis, roi ſpirituel et céleſte*) und der hier auf Erden unter ihm zu genieſsenden Glückſeligkeit (in der Apokalypſe) beigefügt wird, und ſo das Ende der Welt den Beſchluſs dieſer Geſchichte macht. Der Lehrer des Evangelii hatte ſeinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, moraliſchen Seite gezeigt; nehmlich von der Seite, daſs wir in demſelben uns würdig machen ſollen, Bürger eines göttlichen Staats zu ſeyn. Er hatte ſie dahin angewieſen, was ſie zu thun hätten, ſich mit dem ganzen menſchlichen Geſchlecht dahin zu vereinigen. In Anſehung der Glückſeligkeit hingegen weiſet er ſie auf die zukünftige Welt hin, Matth. 5, 12. Der angeführte Zuſatz zur Geſchichte der Kirche ſtellt ſie nun als triumphirend (*regnum gloriae, régne de la gloire*) dar, ſ. Kirche, 6. (R. 202. f.). Wenn kommt nun alſo das Reich Gottes? fragten die Junger. Jeſus antwortet: Das Reich Gottes kommt nicht in ſichtbarer Geſtalt. Man wird auch nicht ſagen: ſiehe hier, oder da iſt es. Denn ſehet, das Reich Gottes iſt inwendig in euch (Luc. 17, 21. ſ.) (R. 205. f.).

5. Hier wird nun ein Reich Gottes nicht nach einem beſondern Bunde, welches ein Meſſianiſches ſeyn würde, ſondern ein moraliſches (durch bloſse Vernunft erkennbares) vorgeſtellt. Das meſſianiſche Reich Gottes (*regnum divinum pactitium*) muſste ſeinen Beweis aus der Geſchichte ziehen, es wird daher in das meſſianiſche Reich nach dem alten (*lex vetus*), oder nach dem neuen Bunde (*lex nova*) eingetheilt (R. 206. *)).

Reichthum,

divitiae, *richeſſe*. Der Ueberfluſs an Mitteln zur Glückſeligkeit Anderer, Der Ueberfluſs beſtehet darin, daſs die Menge dieſer Mittel über das eigene Bedürfniſs hinausgeht (T. 124.).

Reid,

ſ. Hume, 7. a.

Reihe,

ſeries, *série*. Mit dieſem Namen bezeichnen die Mathematiker eine Menge von Gröſsen, deren jede nach einem gewiſſen allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt iſt, ſ. Progreſſus, 1. Dieſen Ausdruck kann man aber auch auf Vorſtellungen überhaupt anwenden, und ſo giebt es denn auch z. B. Reihen von Schlüſſen. Weil die Gröſsen in jenen mathematiſchen Reihen Glieder, oder Theile, genannt werden, ſo kann man auch in einer Reihe von Schlüſſen, d. i. von welchen jeder nach einem allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt wird, jeden dieſer Schlüſſe ein Glied oder einen Theil der Reihe nennen (C. 388.).

2. Die Reihe der Gröſsen ſteigt oder fällt, iſt aufſteigend oder abſteigend (*aſcendit*, *deſcendit*), nachdem die Glieder zu- oder abnehmen. In der Reihe der Schlüſſe hingegen iſt die Reihe aufſteigend oder regreſſiv, wenn ſie von den Folgen zu den Gründen, und abſteigend oder progreſſiv, wenn ſie von den Gründen zu den Folgen fortgeht (C. 388. und L. 209. f.).

Digitized by Google

Rein,

purus, *pur.* S. *Apriori*, 18. und 20. Rein heiſst überhaupt, was mit nichts Fremdartigem vermiſcht iſt (1. C. 11.), insbeſondere aber oder im transſcendentalen Verſtande eine Vorſtellung, wenn ihr keine Empfindung beigemiſcht iſt (C. 74.); oder wenn in ihr nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört (C. 34.). Das Wort Vorſtellung faſſet alles in ſich, was vermittelſt des Erkenntniſsvermögens hervorgebracht wird, und wodurch, wenn es auf einen Gegenſtand bezogen wird, eine Erkenntniſs des Gegenſtandes entſteht. Solcher Vorſtellungen giebt es nun hauptſächlich zwei ſpecifiſch verſchiedene Arten, die ſinnlichen und die rationalen, die erſtern heiſsen Anſchauungen, die letztern Begriffe; die Anſchauung iſt die uns im Gegenſtande ſelbſt oder der Nachbildung deſſelben, welche ſodann für den Gegenſtand gilt, unmittelbar gegebene Vorſtellung, der Begriff iſt die Vorſtellung, durch welche der Gegenſtand vermittelſt des Verſtandes gedacht, und alſo nicht unmittelbar ſelbſt vorgeſtellt, ſondern nur mittelbar erkannt wird. Wenn ich die Sonne entweder ſelbſt, oder in einem Bilde, ſehe, ſo habe ich ſie in der Anſchauung vor mir; denke ich mir aber, daſs ſie ein ſelbſtleuchtender Cörper iſt, durch den die Erde Licht und Wärme erhält, ſo erkenne ich ſie in einem Begriffe, den ſie mir weder unmittelbar ſelbſt, noch in einem Bilde, ſondern nur in einer vermittelnden Vorſtellung vorſtellt, durch den ich zwar eine Erkenntniſs, aber keine Anſchauung derſelben erhalte. S. Anſchauung und Begriff, auch Sinnlichkeit und Verſtand.

2. Bei den Anſchauungen iſt es gemeiniglich

der Fall, daſs unſre Sinne dabei mitwirken, wenn wir eine ſolche Anſchauung haben, oder vielmehr eine Einwirkung leiden, wodurch die Anſchauung möglich wird, ich habe z. B. die Anſchauung eines Baums, wenn ich ihn ſehe, die Anſchauung einer Muſik, wenn ich ſie höre, die Anſchauung eines Roſenduſts, wenn ich ihn rieche, die Anſchauung der Süſsigkeit des Zuckers, wenn ich ſie ſchmecke, die Anſchauung der cörperlichen Geſtalt eines Würfels, wenn ich ihn (auſserdem, daſs ich ihn ſehe, auch) betaſte (weil er wohl ein perſpectiviſch gemahlter Cörper ſeyn könnte), die Anſchauung des Bildes eines abweſenden Gegenſtandes durch die Einbildungskraft, wenn es mir durch dieſe wirklich im innern Sinn dargeſtellt wird. In allen dieſen Fällen wirkt, bei den äuſsern Sinnen, etwas auf das Organ der Sinne, und zugleich entſteht eine Einwirkung auf den Sinn ſelbſt; im innern Sinn nehmen wir nur das letztere wahr. Der Sinn leidet alſo eine Einwirkung, und eben dadurch, daſs dieſes Leiden mit dem Bewuſstſeyn kann verknüpft werden, iſt die Anſchauung möglich. Der Sinn leidet mit Bewuſstſeyn eine Einwirkung, drückt man auch ſo aus, er wird afficirt. Die Wirkung ſelbſt, die dieſes Leiden oder Afficirtwerden auf unſere Vorſtellungsfähigkeit hat, in ſo fern ſie mit Bewuſstſeyn verknüpft iſt, heiſst die Empfindung. Sie iſt eine Modification des Zuſtandes unſers Vorſtellungsvermögens, bei welchem daſſelbe doch, vermittelſt des Bewuſstſeyns, auch eine gewiſſe Thätigkeit oder Mitwirkung beweiſen muſs; denn wenn ich z. B. die Augen auf eine ſchöne Gegend gerichtet habe, aber im tiefen Nachdenken über eine mathematiſche Aufgabe verſunken bin, ſo bekomme ich keine Empfindung der Gegend, die Gegend wirkt zwar auf das Geſichtsorgan, afficirt aber den Sinn des Geſichts nicht. S. Empfindung.

3. Wir können aber Anſchauungen haben, in

denen nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört, obwohl wir im innern Sinn empfinden müſſen, daſs wir ſie haben. Wenn ich mir z. B. einen Triangel vorſtelle, nehmlich nicht das Bild eines beſtimmten Triangels, ſondern bloſs einen Raum, der von drei Linien eingeſchloſſen iſt, ohne daſs die Linien in Anſehung ihrer Länge, oder die Winkel in Anſehung ihrer Gröſse beſtimmt ſind, ſo habe ich die Anſchauung eines geometriſchen Triangels überhaupt. Freilich ein Bild habe ich nicht, das ich aufs Papier werfen könnte, aber ein Begriff oder ein Gedanke iſt es doch auch nicht. Es iſt vielmehr ein Beſtreben der Einbildungskraft, ein Bild nach einer Regel darzuſtellen, und dieſe Darſtellung nennen wir zum Unterſchiede vom Bilde ein Schema. Obwohl wir nun im innern Sinn anſchauen, daſs wir ein ſolches Schema uns jetzt vorſtellen, und alſo der innere Sinn dabei durch uns ſelbſt afficirt wird, ſo iſt doch in dieſem Schema nichts zu finden, was zu der Wirkung eines Afficirtwerdens gehörte, die wir die Empfindung nennen. Wenn nun nichts von Empfindung in einer Vorſtellung angetroffen wird, ſo heiſst die Vorſtellung rein, und da ſie folglich nicht von auſsen durch die Sinne in uns hinein kommt, ſondern nur die mögliche Ordnung in den Verhältniſſen darſtellt, in welchen die Empfindungen ſich im Gemüth befinden können, ſo daſs dadurch mancherlei Geſtalten in den Anſchauungen möglich werden: ſo iſt ſie die reine Form der ſinnlichen Anſchauungen überhaupt, die folglich *a priori*, oder unabhängig von aller Erfahrung, und ſchon vor derſelben, im Gemüth angetroffen wird. Alles Mannigfaltige in den ſinnlichen Gegenſtänden muſs alſo in einem dieſer Verhältniſſe angeſchauet werden, da die ſinnlichen Gegenſtände von uns und für uns nicht anders als in dieſen Anſchauungen angeſchauet und (obwohl vermittelſt der Begriffe) erkannt werden können und vorhanden ſind. Daher heiſsen die ſinnlichen Gegenſtände nun auch Erſcheinun-

Digitized by Google

gen. Dieſe reine Form unſrer Sinnlichkeit aber heiſst reine Anſchauung, ſ. Anſchauung (C. 34. und 74. M. I. 37.). In dieſer Bedeutung giebt es nun: reine Begriffe, ſ. Begriff, empiriſcher; reine Erkenntniſſe, ſ. Erkenntniſs, reine; reine Urtheile, ſ. Urtheil, reines; reine Philoſophie, ſ. Philoſophie, reine; reine Erkenntniſsvermögen, ſ. Critik der reinen Vernunft, z. B. eine reine Vernunft, ſ. Vernunft, reine; eine reine praktiſche Vernunft, ſ. Vernunft, reine praktiſche, oder einen reinen Willen, ſ. Wille, reiner; eine reine Sittlichkeit, ſ. Sittlichkeit; ein reines Bewuſstſeyn, ſ. Bewuſstſeyn, 8. Daſs der Begriff des Reinen in Vorſtellungen und Erkenntniſſen keine Realität habe, folglich alle Vorſtellung und Erkenntniſs auf Empfindung beruhe und Empfindung enthalte, hat, obwohl vergeblich, zu zeigen verſucht: D. Chriſtian Gottlieb Selle, Mitglied und zuletzt Director der philoſophiſchen Claſſe der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, in ſeinen Grundſätzen der reinen Philoſophie. Berlin 1788. 180 S. 8. Was das Reine einer einfachen Empfindungsart bedeutet, findet man im Art. Geſchmacksurtheil, 3. c. Beiſpiele.

Reizen,

afficiren, ſ. afficirt.

Relation,

Verhältniſs, *relatio*, *relation*. Iſt der Name derjenigen dynamiſchen Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verſtandes, die das Daſeyn betreffen), welche das objective (d. i. nicht

willkührlich, ſondern nothwendig im Bewuſstſeyn verknüpfte) Verhältniſs im Daſeyn des Mannigfaltigen, vorſtellen (C. 106. 219.). Den Begriff des Verhältniſſes aber findet man erläutert im Art. Analogie. Man kann auch ſagen, die Relation iſt diejenige transſcendentale ſynthetiſche Einheit, durch welche die Verhältniſſe der Gegenſtände zu einander gedacht werden. Wenn ich die Relation zweier oder mehrerer Gegenſtände denke, ſo kann ich das nicht anders, als ſo, daſs ich ſie in die Zeit ſetze, und nach den drei Modis der Zeit ihr Daſeyn beſtimme (C. 219.). Und da kann ich folglich beſtimmen, was an ihnen beharrlich und was an ihnen wechſelnd iſt; wie ſie auf einander folgen; und welche von ihnen mit einander zugleich vorhanden ſind. Hiernach iſt ihr Daſeyn in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimmt. Die Relationskategorien ſind nun diejenigen, durch welche Nothwendigkeit in dieſe Zeitverhältniſſe der Gegenſtände gebracht wird. Der Verſtand bringt ſynthetiſche Einheit in das Daſeyn der Erſcheinungen nach Zeitverhältniſſen, wodurch jede Erſcheinung ihre nothwendige und allgemeingültige Stelle in der Zeit bekommt. Dieſe ſynthetiſche Einheit iſt von dreierlei Art. Das Daſeyn der Erſcheinungen wird

a. nach dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt beſtimmt, ſo daſs dadurch die Gröſse des Daſeyns, d. i. die Dauer allgemeingültig feſtſteht; dies geſchieht durch die ſynthetiſchen Einheiten oder die reinen Verſtandesbegriffe der Subſtanz und des Accidenz. Durch den erſten wird an jedem ſinnlichen Gegenſtand etwas als dauernd, und durch den andern etwas als wechſelnd an dieſem Dauernden beſtimmt, und dadurch vermittelſt der Inhärenz des Accidenz in der Subſtanz alle Succeſſion oder Folge der Veränderungen

überhaupt und Zeitdauer ſelbſt möglich gemacht;

b. nach dem Verhältniſſe der Erſcheinungen zu einander in der Zeit beſtimmt, ſo daſs dadurch die Reihe der Veränderungen nach einander allgemeingültig wird; das geſchieht durch die ſynthetiſchen Einheiten oder reinen Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung. Durch den erſtern wird etwas als nothwendig vor etwas anderm vorhergehend, durch den letztern als nothwendig auf etwas anderes folgend beſtimmt, und dadurch vermittelſt der Conſequenz zwiſchen der Wirkung und ihrer Urſache die Objectivität der Succeſſion und Zeitfolge ſelbſt möglich gemacht;

c. nach dem Verhältniſs der Erſcheinungen zu einander in der Zeit beſtimmt, aber ſo, daſs dadurch der Inbegriff alles Daſeyns zu einer und derſelben oder zu gleicher Zeit beſtimmt wird; das geſchieht durch die ſynthetiſche Einheit oder den reinen Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung. Hierdurch wird nun vermittelſt der Compoſition aus den in Wechſelwirkung ſtehenden Erſcheinungen eine ſubjective Succeſſion in den Erſcheinungen und das Zugleichſeyn oder die Gleichzeitigkeit möglich gemacht, die doch von der objectiven allgemeingültig kann unterſchieden werden.

Dieſe dreierlei Arten von Verſtandesbegriffen, die ſo das Verhaltniſs der Gegenſtände unter einander ihrem Daſeyn in der Zeit nach beſtimmen, heiſſen nun die Kategorien der Relation, und die dadurch bewirkte Beſtimmung des Gegenſtandes ſelbſt die transſcendentale Relation deſſelben (C. 262. M. I. 310.).

2. Die Relation giebt gewiſſe Grundſätze, die

Digitized by Google

im Art. Erfahrungsurtheil, 11. C. 3. unter dem Namen: Analogieen der Erfahrung zu finden, und in den Art. Analogie der Erfahrung, Analogie der Subſtanzialität, Analogie der Urſache und Wirkung, und Analogie der Wechſelwirkung, erklärt ſind.

3. Die Relation iſt eigentlich derjenige Stammbegriff des reinen Verſtandes (die Kategorie), ohne welchen wir nicht Urtheile der Relation nach (kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive) fällen könnten. Hätten wir nicht die angebohrne Anlage, die Art, wie Vorſtellungen unter einander ſo verbunden werden können, daſs ſie ſich durch einander beſtimmen, vermittelſt eines Begriffs (nehmlich des Verhältniſſes oder der Relation) zu denken: ſo könnten wir nicht gegebene Vorſtellungen einander zur Einheit des Bewuſstſeyns unterordnen, oder gar nicht urtheilen; auch wäre dann in unſerm Verſtande nicht die Rede von Prädicat und Subject, Accidenz und Subſtanz, von Folge und Grund, Wirkung und Urſache, von Gliedern der Eintheilung und dem eingetheilten Begriff, den Theilen und dem Ganzen, zu welchem ſie einander durch Wechſelwirkung verknüpfen. S. Accidenz, 3. Function, 11. ff. und 20. Prädicat, Folge, Dependenz, beſonders aber den Art. Gemeinſchaft.

4. Die Relation kann nur eine reale äuſſere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Relation zu einander haben. Denken wir uns überſinnliche Dinge, ſo müſſen wir dabei von der Zeit abſtrahiren. Dann verwandelt ſich aber der Gegenſtand in einen bloſsen Begriff, zu dem wir uns den Gegenſtand gar nicht anders, als nur etwa analogiſch mit ſinnlichen Gegenſtänden vorſtellen können. Denn eine Subſtanz ohne Zeit

gedacht iſt bloſs ein Subject im Urtheil, ein Accidenz ohne Zeit iſt ein Prädicat, eine Urſache ohne Zeit iſt ein Grund, u. ſ. w. Man findet das noch mehr ins Licht geſetzt bei jeder Art der Relation, z. B. im Art. Accidenz, 5.

Verhältniſsmerkmahl, ſ. Merkmahl, auſserweſentliches, b.

Religion,

religio, religion. Mit dem Namen der Religion bezeichnet man, objectiv (die Religion als Gegenſtand der Erkenntniſs) betrachtet, den Inbegriff aller unſrer Pflichten als göttlicher Gebote (F. 44. f.). Sie unterſcheidet ſich alſo dem Object (der Materie) nach nicht von der Moral. Ihr Unterſchied von derſelben iſt bloſs formal, d. i. unſre Vernunft ſchreibt uns die moraliſchen Geſetze als göttliche Gebote vor, um der Moral durch die aus der Vernunft ſelbſt erzeugte Idee von Gott auf den menſchlichen Willen zu Erfüllung aller ſeiner Pflichten Einfluſs zu verſchaffen (F. 45.). S. Offenbarung, 3. Man kann daher auch ſagen: die Religion iſt die Moral in Beziehung auf Gott als Geſetzgeber (U. 441.). S. Moraltheologie, S. 377. Darum iſt ſie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verſchiedene Religionen, aber wohl verſchiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren ſtatutariſche Lehren (F. 45.). Daher findet ſich auch das Chriſtenthum, welches die ſchicklichſte Form der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens (Glaubensart an göttliche Offenbarung) iſt, in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zuſammengeſetzt, dem Kanon und dem Organon der Religion. Der Kanon der Religion iſt der reine Religionsglaube,

(ohne Statuten auf bloſse Vernunft gegründet), das Organon oder ſinnliche Vehikel der Religion iſt der Kirchenglaube oder Geſchichtsglaube, (der ganz auf Statuten beruht, und nur für dieſes oder jenes Zeitalter iſt). Allein bei Nennung des Religionsglaubens wird gemeiniglich der ſich auf Schrift gründende Kirchenglaube mit verſtanden, weil auch dieſes Leitzeug zum moraliſchen Zweck zu gebrauchen Pflicht iſt, aber der doch nicht nothwendig dazu gehört (F. 45. ff.). S. Kirchenglaube, 13. ff. Was nicht zum moraliſchen Zweck dient, z. B. der Glaube an etwas, was ſich auf das Zeugniſs Anderer geſchichtmäſsig gründet, iſt gar kein Stück der Religion; wird er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünſtelt, ſo iſt er der Aufrichtigkeit, mithin der Religion gar zuwider (F. 57.). Daher müſſen auch alle Schriftauslegungen, ſo fern ſie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden (F. 70.).

2. Subjectiv (die Religion als Erkenntniſs ſelbſt) betrachtet iſt Religion (theoretiſch) die Erkenntniſs aller unſrer Pflichten als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229. T. 102.), oder (praktiſch) die Maxime, ſie als ſolche zu befolgen (F. 45.), nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche, für ſich ſelbſt zufällige Verordnungen eines fremden Willens, ſondern als weſentliche Geſetze eines jeden freien Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen. Durch dieſe Erklärung wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt:

a. daſs in ihr, was das theoretiſche Erkenntniſs und Bekenntniſs betrifft, kein aſſertoriſches Wiſſen (ſelbſt nicht des Daſeyns

Digitized by Google

Gottes) gefordert wird. Alles, was hierin ohne Heuchelei möglich iſt, iſt nur der Speculation nach über die oberſte Urſache der Dinge ein problematiſches Annehmen (eine Hypotheſe); in Anſehung der Endabſicht unſers Wirkens aber ein freies aſſertoriſches Glauben. Unſer Streben nach dem höchſten Gut bedarf nehmlich der Idee von Gott, auf die alle moraliſche ernſtliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muſs, ohne darum ihr durch theoretiſches Erkenntniſs die objective Realität ſichern zu wollen. Wenn etwas Pflicht des Menſchen iſt, ſo muſs die allergeringſte dazu unentbehrliche Erkenntniſs (es iſt möglich, daſs ein Gott ſei) (für die Geſinnung) ſchon hinreichend ſeyn;

b. wird durch dieſe Erklärung einer Religion überhaupt der irrigen Vorſtellung, als ſei ſie ein Inbegriff beſonderer auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, daſs wir nicht (wie die Menſchen ohnedem dazu ſehr geneigt ſind) auſser den ethiſchbürgerlichen Menſchenpflichten (von Menſchen gegen Menſchen) noch Hofdienſte annehmen. Es giebt keine beſondern Pflichten in einer allgemeinen Religion, denn wir konnen auf und für Gott nicht wirken. Wollte man die ſchuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer ſolchen Pflicht machen, ſo bedenkt man nicht, daſs dieſe nicht eine beſondere Handlung der Religion, ſondern die religiöſe Geſinnung bei allen unſern pflichtmäſsigen Handlungen überhaupt ſei. Der Grundſatz Apoſt. Geſch. 5, 29. bedeutet: wenn ſtatutariſche Gebote der Menſchen mit unbedingten Pflichten der Vernunft in Streit kommen, ſo muſs jener ihr Anſehen dieſen weichen, denn dieſe darf man nie übertreten. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr als den Menſchen gehorcht werden muſs,

die ſtatutariſchen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes (die Religion in der Erſcheinung, die, ſubjectiv gedacht, der Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Prieſter iſt) verſtehen: ſo würde jener Grundſatz leichtlich das mehrmals gehörte Feldgeſchrei heuchleriſcher und herrſchſüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das durch die Vernunft Erlaubte, was die bürgerliche Obrigkeit gebietet, iſt gewiſs Pflicht; ob aber ſo etwas (in einem einzelnen Fall) durch göttliche Offenbarung geboten ſei, iſt (wenigſtens gröſstentheils) höchſt ungerecht (R. 279. *) f.). Die reine Moralphiloſophie weiſs alſo von keiner Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott (T. 139.). Die Religionslehre aber als Princip der Beurtheilung aller ſeiner Pflichten als göttlicher Gebote (T. 102.) iſt ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre (deren beide Theile die Ethik und die Rechtslehre ſind) (T. 180.), und zwar gehört ſie zur Ethik oder philoſophiſchen Moral.

3. Das moraliſche Geſetz führt alſo, durch den Begriff des höchſten Guts, als des Objects und Endzwecks der reinen praktiſchen Vernunft, zur Theologie, und dieſe unmittelbar zur Religion, weil die Erkenntniſs unſrer Pflicht, und des darin uns von der Vernunft auferlegten Endzwecks (heilig und glückſelig zu werden), den Begriff von Gott zuerſt beſtimmmt hervorbringen konnte, der alſo ſchon in ſeinem Urſprunge von der Verbindlichkeit gegen dieſes Weſen unzertrennlich iſt (P. 233. 235. U. 447. M. II. 1002.). S. Gott, 1. ff. und 44. Denn nur von einem moraliſch-vollkommenen (heiligen und gütigen, ohne welche Eigenſchaften der Begriff von Gott keine Grundlage

Digitized by Google

zur Religion ausmachen kann), zugleich auch allgewaltigen Willen können wir das höchſte Gut zu erlangen hoffen, welches zum Gegenſtande unſrer Beſtrebung zu ſetzen uns das moraliſche Geſetz zur Pflicht macht. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloſs auf Pflicht gegründet, ohne daſs Furcht oder Hoffnung als Triebfeder zum Grunde gelegt werden dürften, die als Principien den ganzen moraliſchen Werth der Handlungen vernichten. Ich kann das höchſte Gut (nach welchem der Wunſch in keiner eigennützigen Seele aufſteigen kann, ſondern durchs Moralgeſetz geweckt werden muſs) nicht zu erlangen hoffen, als nur durch die Uebereinſtimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers; aber nicht das bedingte Element des höchſten Guts (meine Glückſeligkeit), ſondern das unbedingte (die Befolgung des moraliſchen Geſetzes) iſt dann der Beſtimmungsgrund meines Willens (P. 233. f.). Die Religion giebt uns die Hoffnung, der Glückſeligkeit dereinſt in dem Maaſse theilhaftig zu werden, als wir uns ihrer nicht unwürdig zu ſeyn bemühet haben (P. 233.). S. Würdig. Daher kann nun die Sittenlehre als Religion auch Glückſeligkeitslehre genannt werden (P. 235), ſ. Glückſeligkeitslehre, 2. Der Menſch erhält alſo vermittelſt der praktiſchen Vernunft nur nach der Analogie mit einem Geſetzgeber aller vernünftigen Weltweſen eine bloſse Leitung, die Gewiſſenhaftigkeit (welche auch *religio* *) genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber uns doch in-

---

*) Das Wort Religion kömmt nach *Lactantius* von *religare* verbinden her, weil die Religion gleichſam unſre Verpflichtung oder Verbindlichkeit in Anſehung Gottes iſt.

nigſt gegenwärtigen heiligen Weſen (der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft) ſich vorzuſtellen, und deſſen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen (T. 102.). Die drei Eigenſchaften, die alles in ſich enthalten, wodurch Gott der Gegenſtand der Religion wird, ſind daher, daſs er iſt

a. der heilige Geſetzgeber und Schöpfer;

b. der gütige Regierer und Erhalter;

c. der gerechte Richter und Vergelter.

(P. 236. *)). S. Geheimniſs, 12. ff. und Regel *a priori*, Geſetz, göttliches.

4. Die Religion unterſcheidet ſich alſo dadurch innerlich von Superſtition, daſs die Religion (z. B. bei dem Anblick der furchtbaren Wirkungen der Natur) die Idee der Erhabenheit des Herrn der Natur in uns erweckt, ſofern wir nehmlich nur ſeinem Willen gemäſse Erhabenheit der Geſinnung bei uns ſelbſt erkennen; dahingegen die Superſtition Furcht und Angſt vor dieſem übermächtigen Weſen, deſſen Willen der erſchreckte Menſch ſich unterworfen ſieht, im Gemüthe gründet (U. 108. f.). S. Afterdienſt.

5. Die Religion kann daher auch nur auf dem angezeigten praktiſchen Wege gegründet werden, nehmlich ſo, daſs uns das Moralgeſetz zu Gott und unſrer Verpflichtung gegen ihn führt, aber nicht auf dem theoretiſchen Wege, oder ſo, daſs Gott irgend woraus erkannt und er ſodann als der moraliſche Geſetzgeber anerkannt würde. Selbſt dann, wenn eine Religion auf dieſem theoretiſchen Wege gegründet werden könnte, würde ſie in Anſehung der Geſinnung, worin doch ihr Weſentliches beſteht, wirklich von derjenigen

Digitized by Google

verſchieden ſeyn, in welcher der Begriff von Gott und die (praktiſche) Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn aus Grundideen der Sittlichkeit entſpringt. Denn wenn wir die Allgewalt, Allwiſſenheit u. ſ. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe voraussetzen müſsten, um nachher unſere Begriffe von Pflichten auf unſer Verhältniſs zu ihm nun anzuwenden: ſo müſsten dieſe ſehr ſtark den Anſtrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei ſich führen. Wenn hingegen die Hochachtung für das ſittliche Geſetz uns ganz frei, laut Vorſchrift unſrer eigenen Vernunft, den Endzweck unſrer Beſtimmung vorſtellt, ſo nehmen wir eine damit und zu deſſen Ausführung zuſammenſtimmende Urſache mit der wahrhafteſten Ehrfurcht in unſre moraliſchen Ausſichten mit auf und unterwerfen uns willig derſelben (U. 477. f.).

6. Die Theologie oder Lehre von Gott iſt auch gar nicht zur Erweiterung und Berichtigung unſrer Naturkenntniſs und überhaupt irgend einer Theorie, ſondern lediglich zur Religion, d. i, zum moraliſchen Gebrauche der Vernunft in ſubjectiver Abſicht nöthig (U. 478.). S. Theologie.

7. Von Religionsſecten. In der Religion ſelbſt kann es keine Sectenverſchiedenheit geben, denn ſie iſt einig, allgemein und nothwendig. Aber in dem Kirchenglauben, er mag nun bloſs auf die Bibel, oder auch auf Tradition gegründet ſeyn, iſt eine Secteoverſchiedenheit möglich. Sie entſteht nehmlich ſogleich, wenn der Glaube an das für Artikel der Religion gehalten wird, was bloſs Vehikel derſelben iſt (F. 70. f.). In Glaubensſachen iſt das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, das Weſentliche der Gottesverehrung, und dieſe alſo entweder Religion oder Superſtition, auch Heidenthum genannt (die einander wie A und

Nicht-A entgegengeſetzt ſind). Die Bekenner der Religion werden gewöhnlich Gläubige (*fideles*), die des Heidenthums Ungläubige (*infideles*) genannt. Religion iſt derjenige Glaube, der das Weſentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menſchen ſetzt. Das Heidenthum (*Ethnicismus*, *Idololatria*) iſt derjenige Glaube, der das Weſentliche aller Verehrung Gottes nicht in die Moralität des Menſchen ſetzt. *) Das Heidenthum iſt aber von zweierlei Art, entweder ein thieriſches (*Ethnicismus brutus*), dem es ganz und gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moraliſchen Weſens mangelt; und ein ſcheinbares Heidenthum (*Ethnicismus ſpecioſus*), das etwas Anderes, als die Geſinnung eines ſittlich wohlgeführten Lebenswandels, alſo das Nichtweſentliche der Religion, zum Religionsſtück macht (F. 72. f.). Der reine Religionsglaube, objectiv gedacht, oder der Inbegriff der moraliſchen Glaubensſätze, die mithin mit dem Bewuſstſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens ſind, hat rechtmäſsigen Anſpruch auf Allgemeinheit und heiſst in dieſer Rückſicht der rationale Katholicismus (*catholicismus rationalis*). Subjectiv gedacht iſt der Religionsglaube, der Glaube an jenen Inbegriff, der auf innern Geſetzen beruht, die ſich aus jedes Menſchen eigener Vernunft entwikkeln laſſen (F. 44.). S. Kirchenglaube, 13. Der hierarchiſche Katholicismus hingegen iſt ein Widerſpruch (F. 73. f.), ſ. Kirchenglaube, 2. ff. Es ſoll gut ſeyn, daſs es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubens-

*) Röm. 1, 23. 28.

arten) in einem Staate giebt. Es iſt das nehmlich ein Zeichen, daſs dem Volke Glaubensfreiheit iſt gelaſſen worden, oder daſs Toleranz in Glaubensſachen Staatsprincip iſt. Aber das iſt eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An ſich aber iſt ein ſolcher öffentlicher Religionszuſtand doch nicht gut, deſſen Princip nicht Allgemeinheit und Einheit der weſentlichen Glaubensmaximen bei ſich führt. Dieſe fordert doch der Begriff einer Religion, und jenes Princip ſollte daher das Außerweſentliche von dem Weſentlichen unterſcheiden, indem der Streit nur von dem erſtern herrühren kann. Der Unterſchied der Meinungen, in Anſehung der gröſsern oder mindern Schicklichkeit oder Unſchicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieſer als Endabſicht ſelbſt (nehmlich die Menſchen moraliſch zu beſſern), mag alſo allenfalls Verſchiedenheit der Kirchenſecten bewirken. Dieſer Unterſchied darf aber darum nicht Verſchiedenheit der Religionsſecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion, alſo der unſichtbaren Kirche, gerade zuwider iſt. Aufgeklärte Katholiken und Proteſtanten werden alſo einander als Glaubensbrüder anſehen können, ohne ſich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu dieſem Zweck), daſs die Zeit nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube ſeyn muſs, Gott ſich durch etwas anders, als durch reine moraliſche Geſinnung günſtig zu machen, oder zu verſöhnen) der Religion ſelbſt näher bringen werde. Selbſt in Anſehung der Juden iſt dieſes, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung (zum Chriſtenthum als einem meſſianiſchen Glauben, der dem Judenthum als einer andern Secte dieſes Glaubens entgegen geſetzt iſt, indem nach dem erſtern der Meſſias ſchon gekommen iſt, nach dem letztern erſt noch kommen ſoll), möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geſchieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen. Sie können das Kleid des

nunmehro zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgeſinnung verdrängenden, alten Cultus abwerfen. Denn bisher haben ſie das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt, da nun aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt iſt, ſo würden ſie wohl thun (der Gedanke eines Philoſophen ihrer Nation, Bendavid's), die Religion Jeſu (mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen. Die Euthanaſie (der glückliche Tod) des Judenthums iſt die reine moraliſche Religion, mit Verlaſſung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Chriſtenthum (als meſſianiſchem Glauben) noch zurückbehalten bleiben müſſen. Der Beſchluſs des groſsen Dramas des Religionswechſels auf Erden iſt freilich, daſs endlich alles Vehikel verſchwinden und die reine moraliſche Religion allein übrig bleiben muſs; allein dieſe Wiederbringung aller Dinge, da nur Ein Hirt und Eine Heerde ſtatt finden ſoll, iſt eine Idee, der wir uns nur nähern und ſo ſie im Geiſte herbeiführen können (F. 78. ff.).

Wenn aber gefragt wird: was iſt zu thun, damit der Religionsglaube zugleich beſſere Menſchen mache, ſo kann die Verſchiedenheit der Mittel eine Trennung in Principien bewirken, die ſelbſt das Weſentliche der Religion überhaupt (in ſubjectiver Bedeutung) angehen (F. 81. f.). Die Aufgabe: wie iſt die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Menſch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluſs (wie ihn derjenige glaubt, der alles Ueberſinnliche zugleich für übernatürlich hält) möglich, und was hat der Menſch dabei zu thun, iſt die einzige, welche (weil ſie das Innere der Religion betrifft) zur Benennung zweier Religionsſecten berechtigt (F. 82. f.) Die Aufgabe (die der wackere Spener *) mit Eifer allen

*) D. Philipp Jacob Spener, gab *Pia deſideria* (fromme

Lehrern der Kirche zurief) iſt: der Religionsvortrag muſs zum Zweck haben, andere (nicht bloſs beſſere) Menſchen zu machen (F. 83.). Die Auflöſung dieſer Aufgabe iſt völlig myſtiſch ausgefallen, ſo wie man es vom Supernaturalismus in Principien der Religion erwarten konnte, der keine Beſſerung aus eigenen Kräften hoffen läſst (F. 84.). Es iſt nehmlich eine zwiefache myſtiſche Gefühlstheorie zum Schlüſſel der Aufgabe: ein neuer Menſch zu werden, vorgelegt worden; wo es nicht um das Object und den Zweck aller Religion (den Gottgefälligen Lebenswandel, denn darinn ſtimmen beide Theile überein) zu thun iſt. Beide Partheien ſtreiten ſich nur um die ſubjectiven Bedingungen, und ſind auch darin einig, daſs hier nicht von der Tugend (daſs es natürlich damit zugehe), ſondern nur von der Gnade die Rede ſei. Die Spener-Frankiſche *) Secte oder der Pietismus behauptet, die radicale Veränderung fange mit einem Wunder, der Zerknirſchung und Zermalmung des Herzens in der Buſse, an, und endige mit dem, was man ſonſt als natürlich anzuſehen pflegt, weil es die Vernunft vorſchreibt, dem moraliſch-guten Lebenswandel. Die Mähriſch-Zinzendorfſche **) Secte oder der Moravia-

---

Wünſche) heraus, die zuerſt im Jahr 1675, in einer Vorrede zu einer neuen Ausgabe von Joh. Arnds Poſtille enthalten waren, aber 1676 beſonders und zwar deutſch gedruckt wurden, unter dem Titel: Herzlich Verlangen nach Gottgefälliger Beſſerung der wahren evangel. Kirchen, ſammt einigen dahin einfaltig abzweckenden chriſtlichen Vorſchlägen. Im Jahr 1678 kam es wieder lateiniſch heraus.

*) Sie hat dieſen Namen von Aug. Herrmann Franke, Speners Freunde, dem Stifter des Halliſchen Waiſenhauſes.

**) Sie hat dieſen Namen von dem berühmten Grafen Zinzendorf, dem Stifter derſelben, unter dem ſie zuerſt zu Herrnhut in der Lauſitz entſtand, wovon auch die Anhänger derſelben den Namen der Herrnhuter erhielten. Sie heiſsen auch böhmiſche Brüder, weil ſie ſich in Böhmen und Mähren vorzüglich ausbreiteten. Sie nennen ſich ſelbſt die evangeliſche Brüderunität und die evangeliſchen Brüder.

nismus behauptet, die radicale Veränderung ſange durch die Vernunft an, die dem Menſchen ſeine Verwerflichkeit vorhält und zum Vorſatz bringt; aber die Ausführung dieſes Vorſatzes ſei ein Wunder, nehmlich das Bewuſstſeyn eines continuirlichen Beiſtandes Gottes (F. 85. ff.). Beides iſt Myſticismus und dem Orthodoxismus entgegengeſetzt, der in den Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgeſchriebenen Obſervanzen (Beten, Kirchengehen und Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretung untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art ſetzt, Gott wohlgefällig zu werden. Zwiſchen dem Orthodoxismus und Myſticismus ſteht die bibliſche Glaubenslehre mitten inne, welche die Ueberlegenheit des überſinnlichen Menſchen in uns (welches, weil es unbegreiflich iſt, für übernatürlich gehalten wird) über den ſinnlichen lehrt. Dieſe Glaubenslehre kann vermittelſt der Vernunft aus uns ſelbſt entwickelt werden, und iſt die mit göttlicher Kraft auf aller Menſchen Herzen zur gründlichen Beſſerung hinwirkende und die Menſchen in einer allgemeinen (obzwar unſichtbaren) Kirche vereinigende, auf den Criticismus der praktiſchen Vernunft gegründete wahre Religionslehre (F. 92. ff.). S. Kirchenglaube, 6. ff.

8. Von der bibliſchen Auslegungskunſt (*hermeneutica ſacra*). In Anſehung des Statutariſchen in der Religion muſs ſich der Ausleger der Bibel erklären, ob ſein Ausſpruch als authentiſch, oder als doctrinal verſtanden werden ſoll. Bei der letztern (der philologiſchen) kann der eigentliche Zweck der Religionslehre (moraliſch beſſere Menſchen zu bilden) verfehlt und wohl gar verhindert werden. Alſo iſt die erſtere (die philoſophiſche), bei der die Vernunft (*a priori*) in moraliſcher Rückſicht bei Veranlaſſung einer

Spruchſtelle als Text der Bibel eine Lehre unterlegt, die einzige evangeliſch-bibliſche Methode der Belehrung des Volks in der wahren innern und allgemeinen Religion (F. 108. ff.). In Abſicht auf die Religion eines Volks iſt die moraliſche Auslegung authentiſch, d. i. ſo will Gott ſeinen in der Bibel geoffenbarten Willen verſtanden wiſſen. Denn Gott ſpricht durch unſre eigene (moraliſch-praktiſche) Vernunft, er iſt aber ein untrüglicher allgemein verſtändlicher Ausleger ſeines Worts in der Bibel, und es kann auch ſchlechterdings keinen andern (etwa auf hiſtoriſche Art) beglaubigten Ausleger ſeines Worts geben, weil Religion eine reine Vernunftſache iſt (F. 110. f.). So erklärte Maimonides oder Rabbi Moſes Ben Maimon, der im 12ten Jahrhundert lebte, die Schrift. Er ſagt z. B. (in ſeinem Buche: *More Nebochim*): Gott ſehen, heiſst einen Begriff von Gott haben. So Moſes. Moſes verbarg ſein Angeſicht (2 Moſ. 3, 6.), weil er ſich ſcheuete, Gott anzuſchauen, d. i. ſich in ſeinem Urtheil über Gott nicht übereilte, und eben deshalb iſt er des Anſchauens der Gottheit gewürdigt worden, d. i. ſein Urtheil war richtig (2 Moſ. 34, 6.). Die jungen unerfahrnen Köpfe übereilten ſich, und ſahen nur, wie Gott zu ſeinen Füſsen einen ſapphirähnlichen Stein hatte (2 Moſ. 24, 10.), d. i. ihre Erkenntniſs von Gott war ſinnlich. Gott ſprach zu Moſe (2 Moſ. 24, 1.), d. h. es entſtanden bei ihm Vorſtellungen, die dem Willen oder der Weisheit Gottes gemäſs waren. Wenn die Propheten ſagen: Gott befahl (Jerem. 43, 1.), Gott wirkte (Jeſ. 43, 13.), Gott ſendete (Jeſ. 48, 16.), Gott rief (Jeſ. 49, 1.), ſo heiſst das nun: ſie übergehen die phyſiſchen und moraliſchen Mittelurſachen, oder die zufälligen Veranlaſſungen, und eignen die Wirkung Gott, als der erſten Ur-

ſache aller Dinge zu. S. Kirchenglaube, 11. und Auslegung der Offenbarung.

9. Werden philologiſch - antiquariſche Kenntniſſe immer nöthig ſeyn, damit der Theologe den Bibelglauben erhalte, oder wird die Vernunſt den Gebrauch derſelben zur Religion dereinſt von ſelbſt, und alſo bloſs der Philoſoph ihn mit allgemeiner Einſtimmung anzuordnen im Stande ſeyn? Das letztere liegt wenigſtens in der Idee 1 Cor. 15, 24. 28. (F. 112. f.). S. Kirchenglaube, 12.

10. Kant gab heraus: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft. Königsberg, 1793. 296 S.; zweite vermehrte Auflage, 1794. 314 S. Er hatte ſchon vorher (ſ. Moraltheologie, 2.) gezeigt: daſs Moral unumgänglich zur Religion führt, und ſich dadurch zu der Idee eines machthabenden moraliſchen Geſetzgebers erweitert, in deſſen Willen der Endzweck des Menſchen Endzweck der Weltſchöpfung iſt (R. IX. f.). Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Geſetzes einen Gegenſtand der gröſsten Achtung erkennt, ſo ſtellt ſie auf der Stufe der Religion an der höchſten, jene Geſetze vollziehenden Urſache einen Gegenſtand der Anbetung vor, und erſcheint in ihrer Majeſtät (R. X. f.). Nicht die Beſchaffenheit dieſes Gegenſtandes ſelbſt, denn dieſe hatte Kant ſchon in andern Schriften aus der Moral abgeleitet, ſondern die Religion in Beziehung auf die menſchliche Natur, die theils mit guten, theils mit böſen Anlagen behaftet iſt, trägt nun K. in dieſem Buch als reine philoſophiſche Religionslehre (die ſich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht), abgeſondert von allem Heterogenen, vor (R. XIX. f.). Kant leitet alſo in dieſer Schrift die Religion nicht aus bloſser Vernunft ab, ſondern gründet ſie zugleich auf Geſchichts - und Offenbarungslehren und zeigt immer die Uebereinſtimmung der reinen prak-

tiſchen Vernunft mit denſelben (daſs ſie der Religion aus bloſser Vernunft nicht widerſtreiten). Die Religionslehre, die folglich hier vorgetragen wird, iſt nicht eine reine, ſondern auf eine vorliegende Geſchichte angewandte Religionslehre (T. 182.). Sie zerfällt in folgende vier Abhandlungen:

1. Stück. Von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten; oder über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur. Dieſes Stück ſtand zuerſt in der Berliniſchen Monatsſchrift, April, 1792. K. handelt in demſelben von der Sünde, oder dem natürlichen moraliſchen Verderben und dem Urſprung deſſelben;

2. Stück. Vom Kampf des guten Princips mit dem böſen um die Herrſchaft über den Menſchen. Dieſes Stück handelt vom Kampf der Sünde mit der Sittlichkeit, und enthält zugleich die reinen Vernunftvorſtellungen über die Perſon und den Zweck Jeſu, über Genugthuung und Rechtfertigung, über den Teufel und ſein Reich und über die Wunder.

3. Stück. Vom Sieg des guten Princips über das böſe und der Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden. Dieſes Stück handelt von der Erlöſung oder iſt eine Abhandlung über die Kirche, den Kirchenglauben und das Reich Gottes. Es enthält die reinen Vernunftvorſtellungen über die heilige Schrift, den ſeligmachenden Glauben, das Ende der Welt, Auferſtehung, Gericht und Ewigkeit der Höllenſtrafen, über die Geheimniſſe, Trinität, Berufung, Genugthuung und Erwählung.

4. Stück. Vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips, oder von Religion und Pfaffenthum.

Digitized by Google

Dieſes Stück handelt von der wahren und falſchen Religioſität, oder iſt eine Abhandlung über natürliche, jüdiſche und chriſtliche Religion, über die Gnadenwirkungen und über die Gnadenmittel. (R. XX. XXVII. f.)

Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in ſich begreifen kann, ſo betrachtet K. in dieſer Schrift das Chriſtenthum als eine ſolche Offenbarung. Er hält die einzelnen Sätze deſſelben bloſs fragmentariſch an die moraliſchen Begriffe der reinen Vernunftreligion, und zeigt, wie daſſelbe zum reinen Vernunftſyſtem der Religion zurückführt. Dieſes Vernunftſyſtem der Religion wird nun hier, zwar nicht in theoretiſcher Abſicht (dann würde auch die techniſch-praktiſche Abſicht, folglich die Unterweiſungsmethode in der Religion, als eine Kunſtlehre, dazu gezählt werden müſſen), aber doch in moraliſch-praktiſcher Abſicht ſelbſtſtändig und als eigentliche Religion vorgetragen. Es ergiebt ſich in dieſer Unterſuchung, daſs zwiſchen Vernunft und Schrift Einigkeit anzutreffen ſei; ſonſt würden wir auch zwei Religionen in Einer Perſon haben, welches ungereimt iſt. Wäre alſo keine Einigkeit zwiſchen Vernunft und Schrift, ſo wäre Vernunftreligion die eigentliche Religion, was die Schrift lehrt aber nur ein Cultus. Da nun der Cultus nicht (ſo wie Religion) Zweck an ſich ſelbſt iſt, ſondern nur als Mittel einen Werth hat: ſo würden ſich beide nicht gut mit einander verbinden laſſen, ſondern ſich immer wie Oel und Waſſer von einander ſcheiden, das Reinmoraliſche (die Vernunftreligion) aber würde immer oben auf ſchwimmen (R. XXI. ff.).

In dieſem Buche, beſonders im vierten Stück, ſind nun noch folgende Begriffe über die Religion, und die Arten derſelben (der Form nach), aufgeſtellt.

Digitized by Google

11. Religion der Gunſtbewerbung, gottesdienſtliche Religion, ſ. Gnadenwirkung, 9.

12. Gelehrte Religion, *religio docta, religion docte*), diejenige, von der man Andere nur vermittelſt der Gelehrſamkeit (in und durch welche ſie geleitet werden müſſen) überzeugen kann. Eine ſolche Religion iſt nicht allgemein mittheilbar, weil nicht alle Menſchen gelehrt ſind (R. 232. f.). Die chriſtliche Religion iſt das Beiſpiel einer gelehrten (R. 247.). S. Offenbarung.

13. Geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion (*religio revelata, religion révelée*), diejenige, in welcher ich vorher wiſſen muſs, daſs etwas ein göttliches Gebot ſei, um es als meine Pflicht anzuerkennen (R. 231.). Sie kann auch Pflichten gegen Gott, als göttliche Gebote, enthalten; d. i. ein Materiale der Religion, als einen Gott zu leiſtenden Dienſt (*ad praeſtandum*). Eine ſolche Religion kann keinen Theil der reinen philoſophiſchen Moral ausmachen, ſo gegründet ſie ſonſt auch ſeyn möchte (T. 181. f.). Ein Beiſpiel einer geoffenbarten (wenigſtens dafür angenommenen) Religion iſt die chriſtliche (R. 235. f.). S. auch Religion, natürliche.

14. Gottesdienſtliche Religion, ſ. Religion der Gunſtbewerbung.

15. Moraliſche Religion (*religio moralis, religion morale*), ſ. Gnadenwirkung, 9. Sie iſt eigentlich allein Religion zu nennen.

16. Natürliche Religion, allgemeine Vernunftreligion (*religio naturalis, religion naturelle*), diejenige, in der ich zuvor

wiſſen muſs, daſs etwas Pflicht ſei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann (R. 231.). Wenn man nehmlich die Religion nach ihrem erſten Urſprunge und ihrer innern Möglichkeit eintheilt: ſo iſt ſie entweder die natürliche oder die geoffenbarte. Vorſtehende Erklärung iſt alſo diejenige, nach welcher die natürliche Religion der geoffenbarten entgegen geſetzt wird. Theilt man aber die Religion nach der Beſchaffenheit derſelben, die ſie der äuſsern Mittheilung fähig macht, ein: ſo iſt ſie auch entweder die natürliche, d. i. diejenige, von der (wenn ſie einmal da iſt) Jedermann durch ſeine Vernunft überzeugt werden kann, oder die gelehrte, ſ. Religion, gelehrte. Dieſe letzte Unterſcheidung iſt ſehr wichtig, denn man kann aus dem Urſprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menſchenreligion zu ſeyn, nichts folgern. Das kann man aber aus ihrer Beſchaffenheit allgemein mittheilbar zu ſeyn, oder nicht; denn dieſe Beſchaffenheit macht den weſentlichen Charakter einer jeden Menſchen verbindenden Religion aus (R. 232. f.). Die natürliche Religion kann aber auch geoffenbart ſeyn, wenn die Menſchen durch den bloſsen Gebrauch ihrer Vernunft auf ſie von ſelbſt hätten kommen können. Wenn alſo eine ſolche durch Offenbarung eingeführte Religion einmal da iſt, und öffentlich iſt bekannt gemacht worden, ſo kann forthin Jedermann ſich von ihrer Wahrheit durch ſich ſelbſt und ſeine eigene Vernunft überzeugen. In dieſem Falle iſt die Religion objectiv eine natürliche, obwohl ſubjectiv eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erſtere Name eigentlich gebührt. Geſetzt nehmlich, der Urſprung derſelben durch übernatürliche Offenbarung käme gänzlich in Vergeſſenheit, ſo würde eine ſolche Religion doch nicht das Mindeſte dabei verlieren. Mit

Digitized by Google

der Religion aber, die ihrer innern Beſchaffenheit wegen nur als geoffenbarte angeſehen werden kann, iſt es anders bewandt. Dieſe würde mit ihren Urkunden aus der Welt verſchwinden (R. 233. f.). Jede geoffenbarte Religion muſs doch aber auch gewiſſe Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden, weil der Begriff der Religion ſelbſt, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moraliſchen Geſetzgebers abgeleitet, ein reiner praktiſcher Vernunftbegriff iſt. Alſo iſt jede geoffenbarte Religion einerſeits eine natürliche, andererſeits aber eine gelehrte Religion (R. 234.). Die natürliche Religion iſt alſo Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verſchaffen kann (dem Begriffe von Gott als moraliſchen Welturheber) und bezogen auf Unſterblichkeit. Sie iſt (wegen ihrer Gültigkeit für Jedermann) eine Weltreligion, und bedarf Lehrer, aber nicht Vorſteher. Denn durch Vernunftreligion jedes Einzelnen exiſtirt noch keine Kirche, als allgemeine Vereinigung, und wird auch durch dieſe Idee nicht beabſichtigt. S. Gemeinſchaft. Man kann auch nachleſen: Jakobs philoſophiſche Abhandlung über die Religion, in ſeinen vermiſchten philoſophiſchen Abhandlungen. Halle 1797. 8. S. 115. ff.

Reproduction,

ſ. Apprehenſion, 4. und Einbildungskraft.

Reproductive

Einbildungskraft, ſ. Einbildungskraft, 3.

Digitized by Google

Republik,

platoniſche, ſ. Plato, 7.

Reſtringiren,

reſtringere, *reſtreindre*. So nennt man das Einſchränken, oder das Grenzen Setzen, das Beſchränken. Wenn K. ſagt, die Schemata reſtringiren die Kategorien, ſo heiſst das, ſie ſchränken ſie auf gewiſſe Bedingungen ein. Die Gröſse (Quantität) iſt z. B. eine Kategorie, und ihr Schema iſt die Zahl (ſ. Gröſse, 5.); ohne die Zahl kann nun von uns keine Gröſse gedacht werden, d. i. die Zahl reſtringirt die Gröſse auf eine Bedingung ihres Gebrauchs, die auſser dem Verſtande (in der Sinnlichkeit) liegt; denn die Zahl iſt zwar der Verſtandesbegriff der Gröſse, aber zugleich mit der ſinnlichen Vorſtellung der Zeiterzeugung in der Auffaſſung der Anſchauung eines Gegenſtandes verknüpft.

2. Mit der Kategorie iſt daher in uns immer ein ſolches Schema verbunden, welches macht, daſs wir durch ſie nur einen ſinnlichen Gegenſtand erkennen können. Wollen wir aber von dieſem Schema abſtrahiren, ſo bleibt immer nur ein bloſs logiſcher Begriff übrig, der zum Denken überhaupt dient, durch den wir aber keinen Gegenſtand erkennen. Alle Gröſse z. B., die wir uns durch Zahl vorſtellen, und anders können wir uns keine Gröſse vorſtellen, iſt bloſs eine Gröſse in der Erſcheinung. Daher iſt die Zahl eigentlich die Gröſse in der Erſcheinung (*numerus eſt quantitas phaenomenon*). Nehmlich durch die Sinnlichkeit allein werden uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben, nur kann uns aber die Sinnlichkeit nichts

als Phänomene oder Erſcheinungen liefern, d. i. ſolche Gegenſtände, welche nach der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit geformt, und folglich ſelbſt nur Vorſtellungen in unſerm Gemüth ſind; alſo iſt das Schema eigentlich, als eine Vorſtellung, die aus der Sinnlichkeit und durch dieſelbe entſpringt, ſelbſt das Phänomen, oder der ſinnliche Begriff eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt, in Uebereinſtimmung mit der Kategorie. Das heiſst, jeden Gegenſtand, den wir erkennen wollen, müſſen wir zwar durch eine Kategorie erkennen, allein da der Gegenſtand uns allein durch die Afficirung der Sinnlichkeit dargeſtellt werden kann, ſo muſs auch die durch die Affection der Sinnlichkeit gegebene Materie des Gegenſtandes ſich in die Form unſrer Sinnlichkeit kleiden. Dieſe iſt das Schema, das zu einem beſtimmten Verſtandesbegriff gehört, durch den wir den Gegenſtand erkennen wollen. Aber dieſes Schema iſt nun auch, wie wir hieraus ſehen, die reſtringirende Bedingung der Kategorie.

3. Die Kategorie iſt alſo ein auf ſinnliche Vorſtellungen eingeſchränkter Begriff. Die Gröſse z. B. in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, würde von Dingen überhaupt gelten, und wir würden uns durch ſie vorſtellen können, wie ſie an ſich ſind; aber da wir uns keine Gröſse anders, als durch das Schema derſelben, die Zahl, vorſtellen können, ſo können wir uns durch den Begriff der Gröſse auch nur die Dinge vorſtellen, wie ſie erſcheinen, d. i. die Kategorie der Gröſse iſt nur auf ſinnliche Vorſtellungen eingeſchränkt. Man kann dem Begriff der Gröſse, wenn man dabei von der Zahl abſtrahirt, oder die ſinnliche Beſtimmung, wie vielmal Eins in einem Gegenſtande geſetzt wird, wegläſst, keine andere, als eine bloſs logiſche Bedeutung geben, da er dann nicht die Beſchaffenheit eines Objects, ſondern nur eines Begriffs

vorſtellt, nehmlich den Umfang deſſelben. Die Kategorien ſind alſo, ohne Schemate, nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen Gegenſtand vor. Ihre Bedeutung kommt ihnen erſt von der Sinnlichkeit, die den Verſtand realiſirt (ſeinen Begriffen Gegenſtände giebt), indem ſie ihn zugleich reſtringirt oder auf bloſs ſinnliche Gegenſtände einſchränkt (C. 186. f. M. I. 211.). S. Schema.

Revolution,

Staatsumwälzung, *conſtitutionis everſio*, *révolution*. Dieſen Namen führt eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfaſſung, wenn ſie vom Volk verrichtet wird. Das Beiſpiel einer ſolchen Revolution haben wir in unſern Zeiten in Frankreich *) gehabt, wo durch Volksaufſtand, der ſich aber immer den Schein der Rechtmäſsigkeit zu geben ſuchte, die Monarchie abgeſchafft wurde, wozu die fehlerhafte Finanzverwaltung, und der daraus entſprungene Mangel an Mitteln, die Staatsbedürfniſſe zu befriedigen (das Deficit), die Veranlaſſung gab (U. 178. ff.).

2. Die Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfaſſung (die wohl bisweilen nöthig ſeyn mag) heiſst hingegen Reform, wenn ſie vom Souverän ſelbſt verrichtet wird. Bei einer nöthigen Staatsveränderung iſt dieſe Reform die einzige rechtmäſsige, jede andere iſt unerlaubt und verwerflich, wenn auch die Veranlaſſung

*) „Man kann in Frankreich eine ziemliche Bücherſammlung zuwege bringen, aus denen man lernen kann, nicht ſowohl was Revolutionen nützen, als wie ſie herbeigeführt werden, und lernt man daraus die Kunſt, Revolutionen zu vermeiden, ſo iſt keine Sammlung nützlicher, als dieſe." Genius des neunzehnten Jahrhunderts, 1802. 3. St. S. 292. f.

dazu noch ſo drückend und die Folgen derſelben noch ſo wohlthätig ſeyn ſollten; denn es iſt bei derſelben zuerſt die Rede vom Recht. Die Reform kann aber, wenn ſie geſchieht, nur die ausübende Gewalt, nicht die geſetzgebende treffen; denn die geſetzgebende Gewalt iſt der Souverän ſelbſt, der allein die Verwaltung der ausübenden Gewalt reformiren kann, ſ. Regent. Iſt eine Staatsverfaſſung ſo beſchaffen, daſs das Volk durch ſeine Repräſentanten (z. B. im Parlament) der ausübenden Gewalt und dem Repräſentanten derſelben (z. B. dem Miniſter) geſetzlich widerſtehen kann — welche dann eine eingeſchränkte Verfaſſung heiſst —, ſo iſt dieſer Widerſtand doch nicht activ (der Widerſtand einer willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewiſſen thätigen Verfahren zu zwingen), ſondern nur negativ (d. i. Weigerung des Volks, z. B. im Parlament). Was nehmlich hier rechtlich geſchehen kann, iſt, daſs das Volk den Forderungen nicht immer willfahrt, deren Befriedigung die Regierung zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt. S. Regierung (K. 179. ff.).

3. Wenn eine Revolution einmal gelungen, und eine neue Verfaſſung gegründet iſt, ſo kann die Unrechtmäſsigkeit des Beginnens und der Vollführung derſelben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, ſich der neuen Ordnung der Dinge als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien. Wenn z. B. auch ein groſser Theil der Unterthanen in Frankreich von der Unrechtmäſsigkeit der franzöſiſchen Revolution überzeugt iſt, ſo können ſie ſich darum doch nicht weigern, derjenigen Obrigkeit (dem erſten Conſul) ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. Nach ähnlichen Grundſätzen kann aber auch der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) wegen ſeiner vorigen Geſchäftsführung nicht in Anſpruch genommen, noch weniger aber geſtraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten iſt (K. 181.).

Digitized by Google

4. Zieht aber der entthronte Monarch das Wageſtück vor, ſich von dem Staat zu entfernen, um als **Prätendent** das Abentheuer der **Wiedererlangung** deſſelben (es ſei durch ingeheim angeſtiftete **Gegenrevolution**, oder durch **Beiſtand anderer Mächte**) zu beſtehen: ſo bleibt ihm ſein Recht an demſelben unbenommen. Denn der Aufruhr, der ihn aus ſeinem Beſitz vertrieb, war **ungerecht**, und er kann alſo ſein Recht ſuchen. Haben aber andre Mächte das Recht, ſich dieſem verunglückten Oberhaupt zum Beſten in ein Staatenbündniſs zu vereinigen, bloſs um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet zu laſſen? Sind ſie berechtigt und berufen, eine in jedem andern Staat **durch Revolution** zu Stande gekommene Verfaſſung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen, um ſie nicht als Skandal für alle Staaten beſtehen zu laſſen? Dies iſt eine Frage, die zum Völkerrecht gehört, und die Kant nicht beantwortet hat. Offenbar iſt dieſe Frage zu verneinen; denn ein Staat hat gar kein Recht, ſich in die innere Staatsverwaltung eines andern unabhängigen Staats zu miſchen (K. 182.).

Rhetorik,

ſ. **Kunſt, ſchöne, m.**

Richten,

iudicare, *iuger.* S. **Geheimniſs**, 8. und 24. Wenn Jemand der Urheber einer Handlung iſt, ſo kann ſie ihm ſo zugerechnet werden, daſs dieſe Zurechnung **rechtliche** Folgen bei ſich führt, dies heiſst **richten**. Diejenige, phyſiſche oder moraliſche, Perſon aber, welche **rechtskräftig** zuzurechnen die Befugniſs hat, heiſst der **Richter** oder auch der **Gerichtshof** (*judex ſ. forum*, *juge ou*

cour de juſtice) (K. XXIX.). Der oberſte Richter (*ſupremus judex*, *juge ſuprême*) iſt derjenige, deſſen Rechtsſpruch unabänderlich (inappellabel) iſt. Er iſt eine der drei Gewalten im Staate, die zuſammen den allgemein vereinigten Willen vorſtellen (K. 169. f.).

Rigoriſt,

rigoriſta, *rigoriſte*, ſ. Latitudinarier, 2. Man muſs den Rigoriſten in der Moral von dem Phantaſtiſch-Tugendhaften wohl unterſcheiden. Beide räumen zwar keine in Anſehung der Moralität gleichgültigen Dinge ein, aber mit dem Unterſchiede, daſs der Rigoriſt darunter verſtehet, daſs es nichts gebe, was nicht in Beziehung auf das Sittengeſetz ſtehe, ſo daſs es, wenn es weder geboten noch verboten ſei, nicht wenigſtens durch daſſelbe erlaubt werde; der Phantaſtiſch-Tugendhafte hingegen meint, es ſei alles entweder geboten oder verboten. Der letztere beſtreuet ſich alle ſeine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fuſsangeln, und findet es z. B. nicht gleichgültig (bloſs erlaubt), ob er ſich mit Fleiſch oder Fiſch nähre (R. 52. f.).

Rohigkeit,

Laſter der, ſ. Laſter, 8.

Ruhe,

quies, *repos*. So nennt man die beharrliche Gegenwart an demſelben Orte. Die Ruhe kann (wie Gehler nach Leibnitz (*Nouveaux Eſſ. ſur l'entend. hum. p. Raſpe l. II. ch. VIII.* §. 2. p. 65.) will, Art. Ruhe) nicht durch den Man-

gel der Bewegung, oder den Zuſtand des unbewegten Cörpers erklärt werden; denn alsdann wäre ſie = o, und lieſse ſich gar nicht conſtruiren. Nur dann, wenn man die Ruhe durch die beharrliche Gegenwart an demſelben Ort *) erklärt, kann dieſer Begriff auch durch die Vorſtellung, daſs Ruhe alſo eine Bewegung mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit eine endliche Zeit hindurch (*motus evaneſcens*) ſei, conſtruirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft genutzt werden (N. 10. 13.), ſ. Bewegung, 7.

2. Man kann die abſolute oder vollkommene Ruhe (*quies abſoluta*, *repos abſolu*) von der relativen (*quies reſpectiva*, *repos reſpectif*) unterſcheiden. Abſolute Ruhe heiſst die beharrliche Gegenwart an demſelben Ort des abſoluten Raums, und iſt eine bloſse Idee, ſ. Bewegung, abſolute. Relative Ruhe hingegen iſt die beharrliche Gegenwart an demſelben Ort des relativen Raums, und iſt die wirkliche Ruhe in der Erfahrung. Nach den Lehren der Sternkunde ruhet ein Himmelscörper in Beziehung auf einige, z. B. die Sonne in Beziehung auf ihre Planeten, und iſt zugleich in Beziehung auf andere in Bewegung, z. B. die Sonne in Beziehung auf andere Fixſterne. Beides aber iſt relative Ruhe und auch relative Bewegung ſ. Bewegung, 4. ff.

3. In der Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von I. Kant, herausgegeben von Fr. Theod. Rink. Königsberg, 1800. 80 S. 8. findet ſich eine kleine Schrift von K. (S. 7. ff.), mit der Ueberſchrift: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und

*) So lange der Cörper an dem Ort bleibt, wo er ſich befindet, ſo lange ruht er.

Digitized by Google

Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft; die, wie die übrigen viere, bisher nicht zur allgemeinern Kunde kam. Sie iſt eigentlich ein Programm, mit welchem Kant ſeine Sommervorleſungen im Jahr 1758, zu Königsberg, 4. ankündigte. Kant unterſucht in derſelben die Begriffe der Bewegung, der Ruhe, imgleichen der mit der letztern verbundenen Trägheitskraft, und verwirft die bisherigen Vorſtellungen darüber (S. 8.).

a. Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe. Wenn ein Cörper ſeine Beziehung auf gewiſſe äuſsere Gegenſtände, die ihn zunächſt umgeben, nicht ändert, ſo wird man ſagen: er ruhe. Er (iſt nehmlich alsdann an demſelben Ort beharrlich gegenwärtig, oder) verändert dann ſeinen Ort nicht, indem der Ort eines Dinges durch die äuſsere Beziehung deſſelben gegen andere, die um ihn ſind, erkannt wird. Beziehe ich aber dieſen Cörper mit den ihn zunächſt umgebenden äuſsern Gegenſtänden auf eine Sphäre von weiterm Umfange, ſo wird ſich mein Urtheil von der Ruhe dieſes Cörpers vielleicht ändern müſſen, und dieſes mein Urtheil kann ſich bei neuen Ausſichten immer verändern. Sitze ich z. B. in einem Schiffe, und eine Kugel liegt vor mir auf dem Tiſche, ſo ruhet ſie in Beziehung auf den Tiſch und das Schiff. Aber eben dieſe Kugel bewegt ſich doch mit dem Schiff etwa von Morgen gegen Abend in Beziehung auf die Ufer des Fluſſes; dennoch bewegt ſich eben dieſe Kugel mit der viel gröſsern Geſchwindigkeit der Erde in ihrer täglichen Umwälzung um die Axe von Abend gegen Morgen; ja eben dieſe Kugel iſt mit der ganzen Kugel der Erde in ihrem jährlichen Lauf um die Sonne in einer noch ſchnellern Bewegung von Abend gegen Morgen, obwohl in einer ganz andern Richtung; was noch mehr iſt, dieſelbe Kugel iſt mit der Erde und dem ganzen Son-

nenſyſtem wieder in einer ganz eigenen Bewegung, man weiſs nicht, nach welcher Richtung und mit welcher Geſchwindigkeit. Und nun weiſs ich nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder ſich bewege, wohin und mit welcher Geſchwindigkeit. Jetzt wird man einſehen, daſs uns in dem Ausdruck der Bewegung und Ruhe etwas fehlet; man ſoll ihn niemals in abſolutem Verſtande brauchen, ſondern immer reſpective, als relative Bewegung und Ruhe, d. i. in Beziehung auf andere äuſsere Gegenſtände, die den Cörper umgeben. Man ſoll niemals ſagen: ein Cörper ruhet, ohne hinzu zu ſetzen: in Beziehung auf dieſe oder jene Dinge. Nun nehme man zwei Cörper an, deren der eine B in Anſehung aller uns zunächſt bekannten Gegenſtände ruhet, der andere A aber gegen ihn mit einer beſtimmten Geſchwindigkeit anrückt. Die Kugel B mag nun in einer noch ſo unveränderten Beziehung gegen andere äuſsere Gegenſtände beharren (d. i. ruhen), ſo iſt ſie darin doch nicht, wenn man ſie in Anſehung der bewegten Kugel A betrachtet. Denn die Beziehung der beiden Kugeln A und B iſt gegenſeitig, in der Beziehung, in welcher A zu B ſteht, ſteht auch B zu A. Die Kugel B, welche in Anſehung gewiſſer Gegenſtände ruhend genannt wird, nähert ſich um eben ſo viel der Kugel A, als dieſe ſich der Kugel B nähert. Wenn alſo auch die Kugel B in Anſehung anderer äuſserlichen Gegenſtände in Ruhe iſt, ſo befindet ſie ſich doch in Anſehung der bewegten Kugel A in gleichmäſsiger Bewegung. Wenn man nehmlich bloſs auf die beiden Kugeln A und B allein ſieht, kann man da wohl aus dem, was zwiſchen beiden vorgeht, abnehmen, daſs einer von beiden Cörpern ruhe und bloſs der andere ſich bewege, und welcher von ihnen ruhe oder ſich bewege? Unerachtet der Cörper in Anſehung der andern nächſten Gegenſtände des Raumes in Ruhe ſeyn mag, ſo iſt er doch in Anſehung der Kugel B in relativer Bewegung. Wenn eine zwölf-

Digitized by Google

pfündige Kanonenkugel in der Gegend von Paris vom Morgen gegen Abend wider eine Mauer geſchoſſen wird, ſo ſagt zwar jeder, die Kanonenkugel bewegte ſich und die Mauer ruhete, aber beides iſt doch nur wahr in Beziehung der ſie zunächſt umgebenden Gegenſtände. Allein da die Kanonenkugel 600 Fuſs in der Secunde durchläuft, und die Erde in der Breite von Paris beinahe eben die Bewegung, aber von Abend gegen Morgen hat, ſo hat das Pulver bloſs die Bewegung der Kugel mit der Erde von Abend gegen Morgen aufgehoben, und es iſt alſo die Frage, ob nicht vielmehr die Mauer in Bewegung ſei und die Kugel ruhe. Das Phänomen der Veränderung giebt nichts anders zu erkennen, als daſs beide einander genähert werden. Man ſehe alſo den Raum, der zwiſchen beiden Cörpern zurückgelegt wird, dividirt durch die Zeit, in der es geſchieht, als die Summe der beiderſeitigen Geſchwindigkeiten an; man ſpreche: wie ſich verhält die Summe der Maſſen A und B zu der Maſſe des Cörpers A, ſo verhält ſich die gegebene Geſchwindigkeit zu der Geſchwindigkeit des Cörpers B, welche die Geſchwindigkeit von A übrig laſst, wenn man ſie von der gedachten Totalgeſchwindigkeit abzieht. Alsdann wird man die ganze vorgegangene Veränderung unter beide Cörper gleich vertheilt haben und mit dieſen gleichen Kräften werden ſie einander auch im Stoſse treffen. Hieraus folgt:

α. Es iſt unmöglich, daſs ein Cörper gegen einen anlaufen ſollte, der in abſoluter Ruhe iſt;

β. Wirkung und Gegenwirkung iſt in dem Stoſse der Cörper immer gleich.

Siehe den Art. Bewegung V, B. und Bewegung, abſolute und relative (S. 8. ff.)

b. Von der Trägheitskraft. Man würde vielleicht niemals einen Cörper für völlig ruhig

und dennoch dem auf ihn eindringenden widerſtehend angenommen haben, wenn nicht aus der Erfahrung erhellete, daſs er bei dieſem Schein der Ruhe in einem jeglichen handelnden mit gleichem Grade entgegen wirkte. Nun aber der Schein dieſer Ruhe in Anſehung des ſtoſsenden Cörpers aufgedeckt worden iſt, ſo leuchtet von ſelbſt ein, daſs dieſe Trägheitskraft ohne Noth erdacht ſei, und bei jedem Stoſse eine Bewegung eines Cörpers gegen einen andern mit gleichem Grade ihm entgegen bewegten angetroffen werde. Die Cörper ſcheinen alſo nur in völliger Ruhe die Trägheitskraſt als eine innere Kraft an ſich zu haben, aber ſie haben ſie nur in relativer Bewegung gegen den anlaufenden Cörper wirklich, in relativer Ruhe gegen den anlaufenden Cörper hingegen iſt ſie ein bloſser Schein. Dies erhellet auch aus folgenden Gründen:

α. Es mag ein Cörper, wenn er in Ruhe iſt, noch ſo viel Kräfte haben: ſo müſſen ſie doch alsdann gewiſs in ihm im Gleichgewicht ſeyn. Wie ſoll es denn zugehen, daſs der ruhende Cörper ſich plötzlich ſelbſt in eine gegen die Seite des anlaufenden überwiegende Bewegung (Widerſtand) verſetzen ſoll, ſobald der ſtoſsende Cörper ihn berührt?

β. Es würde auch der leidende Körper ſelbſt von dem Stoſse keine Bewegung bekommen, denn der Stoſs und die Gegenwirkung würden ſich einander aufheben, auch würde ſich das durch den Stoſs aufgehobene Gleichgewicht den Augenblick drauf von ſelbſt wieder herſtellen, d. i. der geſtoſſene Cörper müſste alsbald nach dem Stoſse wieder ruhig ſeyn (S. 14. ff.).

c. Von dem Geſetze der Continuität, in ſo ferne es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich iſt. Im Jahr 1758

war K. noch ein transſcendentaler Realiſt, und als ein ſolcher konnte er das phyſiſche Geſetz der Continuität nicht erklären (ſ. Continuität, 17.), und hielt damals die Continuität nur für ein logiſches Geſetz. Daher meinte er, daſs Ruhe auch als eine unendlich kleine Bewegung anzuſehen ſei, wäre nur ein logiſcher Kunſtgriff. Ja er meinte ſogar, das phyſiſche Geſetz der Continuität lieſse ſich widerlegen. Dieſes Geſetz, auf den gegenwärtigen Fall angewandt, lautet ſo: ein Cörper, der den andern in Bewegung ſetzt, wirkt auf den andern durch alle unendlich kleine Zwiſchengrade von der Ruhe an bis zur beſtimmten Geſchwindigkeit. Alle Wirkung des anlaufenden Cörpers auf den ruhenden geſchieht nach und nach vermittelſt einer Folge von unendlich vielen kleinen Momenten der Drückung. Kant zeigt nun, daſs man dieſes Geſetz annehmen müſſe, wenn man den Begriff der Trägheitskraft retten wolle. Dieſer Grund fällt aber weg, weil es mit dieſem Geſetz in der That ſeine Richtigkeit hat, ſ. Continuität. Kant zeigt nun durch einen dogmatiſchen Grund, warum die berühmteſten Naturkundiger dieſes Geſetz nicht einmal als Hypotheſe wollen gelten laſſen. Es möge nehmlich noch ſo ein unendlich kleines Moment ſeyn, womit ein Cörper auf einen andern in einem Augenblick wirkt, und welches ſich in einem beſtimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geſchwindigkeit häuft, ſo ſei doch dieſes Moment immer eine plötzliche (d. i. keine continuirliche) Wirkung. Dieſer Grund hätte freilich ſeine Richtigkeit, wenn Cörper, Bewegung und Ruhe, Dinge an ſich ſelbſt und nicht bloſse Phänomene (Erſcheinungen) wären; allein da ſie das letztere ſind, ſo iſt gar nichts abſolut einfaches alſo auch nicht abſolut einfache Momente des Uebergangs aus einem Zuſtande in den andern vorhanden, weil dieſes gegen die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung Raum und Zeit ſeyn würde. S.

Powered by Google

Continuität. Dieſer Grund, von der Continuität hergenommen, fällt alſo nun weg (S. 17. ff.).

d. Schlüſſel zur Erläuterung der Geſetze des Stoſses nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe. Beide Cörper (A und B) ruhen alſo nach dem Stoſse beziehungsweiſe auf einander, wenn ſie nehmlich einander geradezu getroffen haben und man von aller Federkraft abſtrahirt. Man nehme aber den Cörper B als ruhend in Anſehung des Raums umher und von 2 Pfund Maſſe —, den Cörper A aber in Beziehung auf eben den Raum als bewegt und von 3 Pfund Maſſe an. Weil man nun dem Cörper B nach den (in a.) angeführten Sätzen beziehungsweiſe auf A eine Geſchwindigkeit von 3 Graden, dem A aber gegen B von 2 Graden beilegen muſs, ſo werden durch den Stoſs dieſe zwei gleichen Kräfte einander aufheben und beide werden gegen einander reſpective ruhen. Weil aber B, welches beziehungsweiſe auf die andern Gegenſtände ruhete, dieſem zufolge eine auf A relative Bewegung von 2 Graden hatte, ſo wird eben dieſe auch dem umgebenden Raume parallel und in gleicher Geſchwindigkeit mit dem Cörper B müſſen zuerkannt werden. Nun hebt der Stoſs von A dieſe Bewegung von 2 Graden in B auf, alſo wird der ihn umgebende Raum (auf welchen nicht gewirkt wird) fortfahren ſich nach der vorigen Richtung des Cörpers B zu bewegen, d. i. der Cörper B wird in entgegengeſetzter Richtung mit 2 Graden Geſchwindigkeit nebſt dem in Anſehung B ruhenden Cörper in Beziehung auf den ſie umgebenden Raum fortrücken. Wenn zwei Cörper A und B von eben den Maſſen wie vorher, A aber mit 3 Graden und B mit 2 in entgegengeſetzter Richtung gegen einander anlaufen: ſo müſſen die Geſchwindigkeiten 3 und 2 ſummirt und (nach a.) ſo vertheilt werden, daſs A 2 Grade und B 3 Grade Geſchwindigkeit bekommt, womit ſie ſich folglich durch die Gleichheit der entgegengeſetzten

Kräfte in relative Ruhe gegen einander verſetzen. Weil nun durch die relative Bewegung der beiden Cörper gegen einander in B eine Geſchwindigkeit von 3 Grad geſetzt wurde, B aber beziehungsweiſe auf den äuſsern Raum nur 2 Grad Geſchwindigkeit hatte: ſo wird B mit 1 Grade Geſchwindigkeit und der in Beziehung auf B ruhende Cörper A gleichfalls mit 1 Grade Geſchwindigkeit, in der Richtung, darin A den Stoſs that, fortbewegt werden (S. 21. ff.). S. Bewegung, S 610. ff.

Digitized by Google

S.

Sache,

ſ. Sachheit.

Sachenrecht,

ſ. Recht, Sachenrecht.

Sacherklärung,

Realdefinition, *definitio rei, definitio realis, définition des choſes, définition réelle.* Dieſen Namen führt diejenige Erklärung, die zur Erkenntniſs des Objects, ſeinen innern Beſtimmungen nach, zureicht, indem ſie die Möglichkeit des Gegenſtandes aus innern Merkmalen darlegt (deducirt) (L. 221.). Seiner innern Beſtimmung nach heiſst aber, ſo wie es an und für ſich ſelbſt (nicht durch Vergleichung mit einem andern Object) beſtimmt werden muſs. Den Gegenſtand beſtimmen heiſst ihm ein ſolches Prädicat beilegen, daſs dadurch ein ſynthetiſches Urtheil entſteht, und die Möglichkeit einer ſolchen ſynthetiſchen Verknüpfung zeigt eben die Möglichkeit des Gegenſtandes. Daher iſt jede Sacherklärung zu-

K 2

Digitized by Google

gleich eine ſynthetiſche Erklärung, obwohl nicht umgekehrt auch eine jede ſynthetiſche Erklärung eine Sacherklärung iſt. Wir finden in der Mathematik Beiſpiele von Realdefinitionen; z. B. ein Kreis iſt diejenige ebene Figur, welche von einer geraden Linie beſchrieben wird, die ſich um ihren einen ruhenden Endpunct bis wieder zu ihrer erſten Lage herumbewegt. Ein Beiſpiel der Sacherklärung aus der Philoſophie findet man im Art. Mein. Die Kategorien aber kann man nicht real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verſtändlich machen (C. 300.).

2. Die Namenerklärung, Nominaldefinition (*definitio nominalis*, *definitio nominis*, *définition des noms*, *définition nominale*) hingegen iſt diejenige Erklärung, welche die Bedeutung enthält, die man willkührlich einem gewiſſen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logiſche Weſen ihres Gegenſtandes bezeichnet, oder bloſs zur Unterſcheidung deſſelben von andern Objecten dient (L. 221.). Ein Beiſpiel der Namenerklärung des Kreiſes iſt: ein Kreis iſt eine ebene Figur von einer einzigen Linie (Umring oder Umkreis genannt) ſo eingeſchloſſen, daſs die geraden Linien, welche bis zu derſelben, aus einem innerhalb der Figur befindlichen Puncte, gezogen werden, alle einander gleich ſind (Euklides Elem. 1. B. 15. Erklär.). Eine Namenerklärung kann übrigens ſynthetiſch, aber auch analytiſch ſeyn; aber eine jede analytiſche Erklärung iſt nur eine Namenerklärung. Ein Beiſpiel der Namenerklärung aus der Philoſophie findet man auch im Art. Mein. Die gegebenen Erklärungen der Sacherklärung und Namenerklärung ſind Namenerklärungen, dieſe gelten aber in der Logik ſtatt der Sacherklärungen, weil die ganze Logik nur eine analytiſche Wiſſenſchaft iſt, indem in derſelben die Ge-

Digitized by Google

genſtände bloſs Begriffe ſind. Da aber in der Logik die Begriffe doch auch ihre Realität haben, d. i. nicht chimäriſche Vorſtellungen ſeyn müſſen (welches freilich durch bloſse Analyſis gezeigt wird), ſo kann man auch ſagen, daſs in der Logik die Namenerklärungen zugleich Sacherklärungen ſind und beides hier zuſammenfällt oder einerlei iſt.

3. Ueberhaupt muſs eine Erklärung zureichen, die Sache zu unterſcheiden. Iſt nun ein Begriff derſelben innerlich, d. i. ohne etwas anders damit zu vergleichen, zur Unterſcheidung der Sache zureichend, ſo iſt er es gewiſs auch äuſserlich; wenn er aber innerlich nicht dazu zureichend iſt, ſo kann er doch in gewiſſer Beziehung äuſserlich dazu zureichend ſeyn, nehmlich in Vergleichung des zu erklärenden Begriffs (des Definitums) mit andern. Allein die unumſchränkte äuſsere Zulänglichkeit dazu iſt ohne die innere nicht möglich (L. 222.). Nun enthält eine Nominaldefinition bloſs äuſsere Merkmahle, die aus der Vergleichung des zu erklärenden Begriffs mit andern ſich ergeben, und daher bloſs das Verhältniſs dieſes Begriffs zu andern. Alſo wird eine Nominaldefinition nur comparativ hinreichend ſeyn, dahingegen eine Realdefinition es in aller Rückſicht iſt.

4. Erfahrungsgegenſtände erlauben bloſse Namenerklärungen, weil die Syntheſis der empiriſchen Begriffe niemals vollſtändig ſeyn kann (indem man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmahle des Begriffs entdecken kann). Leibnitz irrt alſo, wenn er (*Nouv. Eſſ. ſur l'entend. hum. par Raſpe l. III, ch. III.* §. 19. p. 252.) ſagt: die Namenerklärung des Goldes, die von ſeinem Weſen hergenommen werde, und ſeine ſenſibeln Eigenſchaften angebe, ſei zugleich eine Sacherklärung, weil wir die Erfahrung machten, daſs es einen ſolchen Cörper gebe. Wir kennen das Weſen des Gol-

Digitized by Google

des und jedes Erfahrungsgegenſtandes nicht vollſtändig, ſondern immer nur zum Theil, daher erhellet daraus nie die Möglichkeit des Objects. Die Namenerklärungen gegebener Verſtandesbegriffe ſind von einem Attribut hergenommen; Realdefinitionen hingegen aus dem Weſen der Sache, dem erſten Grunde der Möglichkeit. Die letztern enthalten alſo das, was jederzeit der Sache zukommt, das Realweſen derſelben (L. 222.).

5. Die Erklärungen, die bloſs verneinend ſind, können auch nicht Realdefinitionen heiſsen; weil verneinende Merkmahle nicht zur Erkenntniſs der Sache ihrer innern Möglichkeit nach dienen können. Verneinende Merkmahle können aber doch zur Unterſcheidung einer Sache von andern eben ſo gut dienen, als bejahende; daher können ſie Namenerklärungen geben. Ein einfaches Ding iſt, was keine Theile hat, iſt eine ſolche verneinende Namenerklärung. — In Sachen der Moral müſſen immer Sacherklärungen geſucht werden, dahin muſs alles unſer Beſtreben gerichtet ſeyn; denn in der Moral kommt alles auf die Möglichkeit der Tugenden an, die uns zur Pflicht gemacht werden, nicht das bloſse Unterſcheiden der ſittlichen Begriffe, ſondern das Handeln nach denſelben iſt hier die Hauptſache. In der Mathematik entliehen die Realdefinitionen aus der Auflöſung der Aufgaben, denn dieſe lehren die Möglichkeit der Gegenſtände, deren Begriffe in den Nominaldefinitionen erklärt worden ſind, ſ. Aufgabe. Die Begriffe der Mathematik ſind willkührlich, folglich können ſie auch immer real definirt werden, d. i. die Möglichkeit deſſen, was die Nominaldefinition ausſagt, kann gezeigt werden, wodurch die Nominaldefinition ſich in eine Realdefinition verwandelt (L. 222.).

6. Die Erklärung iſt genetiſch, eine Cauſaldefinition oder Urſacherklärung (*definitio*

genetica, definition cauſale), wenn ſie einen Begriff giebt, durch welchen der Gegenſtand *a priori in concreto* kann dargeſtellt werden (L. 222.). Es wird alſo in der genetiſchen Erklärung die Art und Weiſe der Entſtehung des Erklärten (Definitums) gedacht. Die genetiſche Erklärung iſt eine Sacherklärung. Man denkt nehmlich in einer genetiſchen Erklärung die Art und Weiſe, wie das Erklärte entſtehen kann. Da nun, wenn das Erklärte innerlich unmöglich wäre, gar keine Art und Weiſe ſeines Entſtehens ſtatt finden könnte, ſo kann aus einer genetiſchen Erklärung die Möglichkeit des erklärten Gegenſtandes aus innern Merkmahlen erkannt werden. So iſt die (1) angegebene Sacherklärung zugleich eine genetiſche, auch ſind die eigentlichen mathematiſchen Definitionen alle genetiſch, indem ſie alle die Erzeugungsart des Erklärten lehren; die andern ſind bloſs logiſche Definitionen, oder Erklärungen des Begriffs. Die genetiſchen Erklärungen geben aber nur immer Eine Erzeugungsart des Erklärten an, es kann aber deren zuweilen mehrere geben. Man lernt aber doch aus ihnen wenigſtens Eine Art der möglichen Hervorbringung einer Sache, und daher ſind ſie von vorzüglichem Nutzen in ſolchen Fällen, wo uns daran gelegen iſt, das Entſtehen der Objecte zu veranlaſſen. Sobald eine genetiſche Erklärung von einem Erfahrungsgegenſtande möglich iſt, enthält ſie auch ein Erzeugungsgeſetz *a priori*, denn ſie ſagt nicht, wie der Gegenſtand entſteht, ſondern entſtehen muſs. Dann iſt aber der Gegenſtand in Beziehung auf ſeine Erzeugung nicht empiriſch. Hiernach läſst ſich folgendes beurtheilen. Wer in ſich ſelbſt oder in andern Menſchen Erkenntniſſe, Geſinnungen, Gemüthsbewegungen, Fertigkeiten hervorbringen will, muſs die Erzeugungsart derſelben ſtudiren. Der Künſtler muſs ebenfalls die Hervorbringungsart ſeiner Kunſtwerke deutlich kennen. Prediger müſſen ſich eben-

falls genetiſche Erklärungen zu bilden ſuchen. In dieſen Beziehungen haben alſo genetiſche Erklärungen einen ganz vorzüglichen Werth, wenn ſie gleich zuweilen zu enge ſind, und nicht begrenzen (*definiunt*), ſo daſs mehrere Erzeugungsarten möglich bleiben (Steinbart Anleit. des menſchl. Verſt. 1. Th. §. 127.). Gemeiniglich verdienen ſolche Erklärungen nicht den Namen der genetiſchen; denn ſie lehren oft nur, was gemeiniglich geſchieht, nicht aber was geſchehen muſs. Grün iſt die Farbe, welche aus der Miſchung des Blauen mit dem Gelben entſteht, wäre nur dann genetiſch, wenn man das Geſetz (die Regel *a priori*) kennte, nach welchem aus blau und gelb grün werden muſs.

7. Die Bedingung: daſs der Gattungsbegriff (*genus*, *genre*) und der Begriff des ſpecifiſchen Unterſchiedes (*differentia ſpecifica*, *difference ſpecifique*) die Erklärung ausmachen ſollen, gilt nur in Anſehung der Namenerklärungen in der Vergleichung. Für die Sacherklärungen in der Ableitung gilt dieſe Regel nicht (L. 223.). S. übrigens: Erklärung und Begriff, 11—13.

Kant. Logik, §. 106. und 107. Anm. S. 221. ff.

Sachheit,

Realität, *realitas*, *realité*. Die Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs er zu den Objecten eines für uns möglichen Erkenntniſſes gezählt werden kann. S. Realität. Was dieſe Beſchaffenheit hat, heiſst eine Sache (U. 459.). S. auch Bejahung.

2. Das Wort Sache wird aber auch dem Wort Perſon entgegengeſetzt. Da heiſst Sache, in pſychologiſcher Bedeutung, dasjenige, was in ſeiner Vorſtellung nicht das Ich haben kann, der-

gleichen alſo die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man daher nach Belieben ſchalten und walten kann (A. 3.). Sache iſt, in juridiſcher Bedeutung, ein Ding, was keiner Zurechnung fähig iſt (K. XXIII.); was aber in ſeiner Vorſtellung nicht das Ich haben kann, iſt keiner Zurechnung fähig, und wir wiſſen nicht, ob Weſen möglich ſind, die in ihrer Vorſtellung das Ich haben können, ohne daſs ſie der Zurechnung fähig ſind. Denn eigentlich iſt es der Mangel an Zurechnungsfähigkeit, was etwas, in dieſer juridiſchen Bedeutung, zu einer Sache macht. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches ſelbſt der Freiheit (Möglichkeit nach moraliſchen Geſetzen zu handeln) ermangelt, heiſst daher Sache (*res corporalis*), weil ihm ſeine Handlung nicht zugerechnet werden kann (K. XXIII.).

3. Auch bei den Weſen, deren Daſeyn nicht auf unſerm Willen beruht, fragen wir: wozu ſind ſie da? Weil wir nehmlich in der Natur organiſche, d. i. ſolche Weſen finden, in welchen jedes einzelne Glied für alle übrigen, und alle übrigen Glieder für dieſes einzelne, unentbehrlich ſind: ſo ſind wir durch die Beſchaffenheit unſres Verſtandes genöthigt, ſelbſt der Natur bei ihren Producten einen Zweck unterzulegen. Sind nun jene Weſen vernunftlos, ſo kann ihr Zweck, oder wozu ſie da ſind, nicht in ihnen ſelbſt liegen, d. i. ſie können nicht um ihrentwillen da ſeyn, und ſie haben alſo nur einen relativen Werth, d. i. einen ſolchen, der von dem Bedürfniſs andrer Weſen abhängt. Sie können daher nur als Mittel, und nicht als Selbſtzwecke, geſchätzt werden, und eben darum heiſsen ſolche Weſen, in moraliſcher Bedeutung überhaupt, Sachen, indem nur die Freiheit des Willens (die praktiſche Vernunft) ein Weſen zu einem abſoluten Zweck oder Selbſtzweck, ſo wie der Zurechnung fähig, machen kann (G. 65.). S. Perſonalität.

Sättigung,

ſatietas, ſaturatio, raſſaſſiement, ſaturation, Den Namen der Sättigung führt überhaupt derjenige Grad des Vergnügens, auf welchen Ekel folgt. Wenn man z. B. ein angenehmes Buch auf einmal durchlieſet, ſo folgt gemeiniglich Ekel darauf; man hat ſich alſo daran geſättigt. Wir ſättigen uns daher, wenn wir Speiſen genieſsen, eigentlich niemals, ſondern eſſen und trinken nur zur Genüge. Nur der Unmäſsige, der ſoviel genieſst, daſs ſein Magen nichts mehr aufnehmen will, ſättigt ſich. So ſagt man auch in der Chemie, ein Auflöſungsmittel iſt geſättigt, wenn es von einem Cörper ſoviel aufgelöſet hat, als es nur kann; z. B. das Waſſer mit Salz. Thut man, wenn das Waſſer mit Salz geſättigt iſt, noch mehr hinein, ſo bleibt dieſes letzte Salz unaufgelöſet.

Sagacität,

Nachforſchungsgabe, *ſagacitas, ſagacité.* Dieſen Namen führt das beſondere Talent, Beſcheid zu wiſſen, wie man gut ſuchen ſoll, um etwas zu entdecken, was entweder in uns ſelbſt oder anderwärts verborgen liegt (A. 158.). Sokrates ſoll dieſes Talent in einem ſehr hohen Grade beſeſſen haben, vorzüglich aber Jeſus (Joh. 2, 25.).

2. Die Sagacität iſt eine Naturgabe (ein Talent), vorläufig zu urtheilen (*judicii praevii*), wo die Wahrheit wohl möchte zu finden ſeyn (A. 158.). Der Arzt bedarf dieſer Naturgabe vorzüglich. Hippokrates beſaſs ſie in einem hohen Grade unter den ältern, unter den neuern Aerzten Boerhaave, von dem Zimmer-

mann (Von der Erfahrung in der Arzneikunſt, 1. Th. III. Buch. 4. Cap.) ſagt: daſs er von keinem Sterblichen in der Gröſse des Geiſtes und des Herzens jemals ſei übertroffen worden. Schwankende Merkmahle und von Andern unentdeckte Verhältniſſe ſind oft der Grund, über welchen ein ſcharfſinniger Geiſt von dem Bekannten zu dem Unbekannten ſteigt. Man prüft dieſe Merkmahle und dieſe Verhältniſſe, bis man, durch die praktiſche Kenntniſs einer Menge einfacher und zuſammengeſetzter Fälle, in der Aehnlichkeit der Theile die Aehnlichkeit des Ganzen findet (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch. 2. Cap.). Er zweifelt, wenn die wenigſten Wahrheitsgründe bekannt ſind, er geht zu Werke, wenn mehr Gründe gegeben ſind, als zur Gewiſsheit fehlen. Kleine Köpfe ſind dieſes Zweifels, Zweiſler dieſer Wirkſamkeit unfähig. Der ſcharfſichtige d'Alembert ſetzt daher den Geiſt, der das Wahre nur erkennt, wenn es ihm gerade in die Augen fällt, ſehr weit unter den Geiſt, der es nicht nur in der Nähe ſieht, ſondern der es bei flüchtigen Merkmahlen in der Ferne ausſpürt und bemerkt (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch, 2. Cap.).

3. Die Sagacität iſt alſo das Talent, den Dingen auf die Spur zu kommen und die kleinſten Anläſſe der Verwandſchaft zu benutzen, um das Geſuchte zu entdecken oder zu erfinden (A. 153.). Wir ſehen einige Erſcheinungen, ihre Aehnlichkeiten, ihren Zuſammenhang, in den Wirkungen ihre Urſachen, und ſchlieſsen auf jeden andern noch neuen und unbekannten Fall durch die bekannten. So betrachtet derjenige, der Sagacität hat, die Natur durch die Analogie des Unterſchieds oder der Vergleichung. Der erſte Schritt z. B. zu der Kenntniſs einer noch im Dunkeln ſchwebenden Krankheit iſt die Vergleichung dieſer Krankheit mit einer andern, die ihr am nächſten liegt, auch die Mittel werden

in dieſer Krankheit gegeben, die in der nächſten die beſten ſind. Die Aehnlichkeit der Fälle erklärt, daſs Krankheiten, welche in ihrer Natur gleich, aber nach den Theilen, auf welche ſie fallen, verſchieden ſind, in ihrem Laufe, in ihren Zufällen, in ihrer Heilart, in ihren Heilmitteln, in ihrem Ausgang übereinkommen (Zimmermann, a. a. O.).

4. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beiſpiel an ſeinem Organon (*OO. opera S. I. Arnoldi. Lipſ.* 1694. *fol. p.* 265. *ſqq.*) von der Methode, wie durch Experimente die verborgene Beſchaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Er hat es daher auch überſchrieben: von der Auslegung der Natur oder des Menſchen Reich. Dieſes Beiſpiel aber reicht nicht zu, eine Belehrung nach beſtimmten Regeln zu geben, wie man mit Glück ſuchen ſolle. Denn wie ſoll man die Anzeigen auswittern, auf welche man die Principien, nach welchen man zu ſuchen hat, gründen muſs? Denn blind es zu wagen, oder auf gut Glück, iſt wohl eine ſchlechte Anweiſung zum Nachforſchen. Da aber die Sagacität eine Naturgabe iſt, ſo können gewiſſe Menſchen den Schätzen der Erkenntniſs auf die Spur kommen, ohne daſs ſie es gelernt haben oder andere lehren können (A. 158. f.).

Sammlen,

ſeine Gedanken, *colligere animum, recueillir ſes eſprits.* Seine Gedanken in Bereitſchaft ſetzen, ſie nach beliebiger Abſicht zu benutzen (A. 153.).

Digitized by Google

Sanction,

ſanctio, *ſanction.* Die willkührliche, für ſich ſelbſt zufällige Verordnung eines fremden Willens (P. 233.), ſ. Religion und Pragmatiſch.

Sanfte Duldsamkeit

der Beleidigungen, *mitis injuriarum patientia, molle patience des injures.* Dieſen Namen führt die Entſagung auf harte Mittel, um der fortgeſetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen. Sie iſt Wegwerfung ſeiner Rechte unter die Fuſse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt (T. 137.).

Sanftmuth,

placiditas, *manſuetude.* Die Abneigung, Jemanden zu ärgern.

Satz,

Aſſertion, *aſſertio*, *propoſitio*, *enunciatio*, *propoſition.* Dieſen Namen führt eine eigene Hauptgattung der Urtheile, nehmlich das aſſertoriſche (folglich auch das apodiktiſche) Urtheil (L. 170.), z. B. ein jeder Cörper iſt theilbar; das Eiſen glühet. S. Möglichkeit, 2.

2. Die Logiker (Wolff vernünftige Gedanken von den Kräften des menſchl. Verſtandes §. 3.) hielten vor K. den Satz für ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil (*iudicium verbis expreſ-*

ſum). Das iſt aber falſch; denn wir müſſen uns auch zu ſolchen Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen, z. B. zu dem Urtheil: wenn ein Cörper einfach iſt. In dem bedingten Satze nehmlich: wenn ein Cörper einfach iſt, ſo iſt er unveränderlich, ſind die beiden Urtheile, aus denen er beſteht, doch keine Sätze, ſondern nur die Conſequenz in dieſem hypothetiſchen Urtheil macht dieſes ganze Urtheil zu einem Satz. Und doch muſs man die beiden Urtheile durch Worte denken. Das erſte Urtheil: wenn ein Cörper einfach iſt, wird nur aufgeſtellt, um zu ſehen, was daraus folgen würde, wenn er als Aſſertion, d. i. als Satz ausgeſagt würde. Das aſſertoriſche Urtheil, z. B. ein jeder Cörper iſt theilbar, behauptet eine Wirklichkeit, und ſagt alſo mehr aus, als das problematiſche, z. B. man denke ſich, ein jeder Cörper ſei theilbar; welches die Wirklichkeit unentſchieden läſst. Eben ſo kann man auch in disjunctiven Urtheilen die Glieder der Disjunction, die insgeſamt problematiſche Urtheile ſind, nicht Sätze nennen; aber wohl iſt das ganze disjunctive Urtheil ein Satz, denn es iſt aſſertoriſch. Das aſſertoriſche Urtheil ſteht alſo unter dem allgemeinen logiſchen Princip der Sätze: ein jeder Satz muſs gegründet (nicht ein bloſs mögliches Urtheil, welches nur keinen Widerſpruch enthalten darf) ſeyn; dies aber folgt aus dem Satze des Widerſpruchs, weil der Satz ſonſt kein Satz ſeyn würde (E. 16. *)). S. Urtheil.

3. Der Satz der Identität oder Einſtimmung (*principium identitatis*) iſt z. B. ein Satz, denn er behauptet: A iſt A, und iſt ſchon darum gegründet, weil ſein Gegentheil: A iſt nicht A, ein Widerſpruch iſt. Dagegen läſst ſich umgekehrt der Satz des Widerſpruchs, welcher auch ein Satz iſt, denn er behauptet: der Satz, A iſt nicht A, iſt falſch; nicht aus dem Satz der Identität ableiten.

Digitized by Google

Denn aus dem Satz: A iſt A, folgt noch nicht, daſs der Satz: A iſt nicht A, falſch ſei; denn es iſt die Frage: ob A nicht beides A und nicht A ſeyn könne. Der Satz des Widerſpruchs iſt unmittelbar gewiſs, denn die Aufhebung des Prädicats in dem Satz: A iſt nicht A, würde das Subject mit aufheben, und alſo nichts zum Denken übrig bleiben (Schulz Prüfung, I. Th. S. 78. *)), ſ. Identität.

4. Der Satz des Grundes (*principium rationis*): ein jeder Satz muſs gegründet ſeyn, iſt ſelbſt ein Satz. Er beſtimmt aber nichts von Dingen, ſondern iſt ein bloſs logiſcher Satz, der nichts weiter ſagt, als: damit ein Urtheil ein Satz ſei, muſs es zugleich als gegründet vorgeſtellt werden. Wenn dieſer Satz nicht wäre, ſo gäbe es bloſs problematiſche Urtheile und keine Sätze. Auch iſt dieſer Satz analytiſch, denn das Subject: Satz, heiſst ein aſſertoriſches Urtheil, d. i. ein ſolches, welches logiſche Wirklichkeit ausſagt. Das Prädicat: gegründet, aber, heiſst logiſch wirklich. Dieſer Satz abſtrahirt alſo von aller Beſchaffenheit der Dinge, und muſs mit dem ſynthetiſchen Satz der Cauſalität in der Metaphyſik: alle Veränderung muſs eine Urſache haben (real gegründet ſeyn), nicht verwechſelt werden (E. 101. f.), wie es von Leibnitz, ſ. Leibnitz 4, I, Wolff (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen §. 30. f.) und Baumgarten geſchehen iſt.

5. *A priori* iſt ein Satz (*propoſitio a priori, propoſition a priori*), wenn er aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen entſpringt, und alſo nicht auf Erfahrung gegründet iſt. Ein Cörper iſt ausgedehnt, iſt z. B. kein Erfahrungsſatz, ſondern *a priori*; denn er folgt aus dem Begriff eines Cörpers (C. 11.), ſ. Prädicat, 12.

Digitized by Google

6. Analytiſch iſt ein Satz (*propoſitio analytica, propoſition analytique*), wenn ſein Prädicat nur eben daſſelbe enthält, was im Begriffe des Subjects dieſes Satzes gedacht war (E. 89.). Die auf gültige Beweiſe gegründeten Sätze der bisherigen Metaphyſik (z. B. in Baumgartens Metaphyſik) waren alle analytiſch (E. 90. Pr. 33.). Darum waren es aber auch keine eigentlich metaphyſiſchen Sätze, denn dieſe müſſen ſynthetiſch ſeyn, weil eine Wiſſenſchaft mehr liefern muſs, als bloſs logiſche Entwickelungen. Der Satz: alles Nothwendige iſt ewig, iſt ein ſolcher bisheriger metaphyſiſcher, aber analytiſcher Satz, deſſen Wahrheit durch bloſse Entwickelung des Subjects: nothwendig, erkannt werden kann (E. 94.). Denn deſſen Gegentheil an ſich unmöglich iſt, das kann auch zu keiner Zeit zufällig, d. h. ſein Gegentheil möglich ſeyn. Eben ſo ſind auch die Sätze: alle endliche Dinge ſind veränderlich; das unendliche Ding iſt unveränderlich; ein Cörper iſt ausgedehnt und undurchdringlich; und, die Weſen der Dinge ſind unveränderlich analytiſch (E. 94. f. 97. *). S. Prädicat, 2. ff. und Analytiſches Urtheil.

7. Demonſtrable Sätze (*propoſitiones demonſtrabiles, propoſitions démonſtrables ou démontrables*) ſind die, welche eines Beweiſes fähig ſind (L. 172.). Z. B. die Erde iſt ſphäriſch.

8. Empiriſch iſt ein Satz, oder ein Erfahrungsſatz (*propoſitio empirica, propoſition empirique*), wenn er auf Erfahrung gegründet iſt. Mithin kann er niemals Nothwendigkeit und Allgemeinheit enthalten. Denn Erfahrung kann dergleichen nicht liefern. Daſs es auf unſrer Erde zwiſchen den beiden Polarkreiſen in 24 Stunden einmal Tag und Nacht werde, iſt ein Erfahrungs-

Digitized by Google

ſatz, denn es iſt eine Erfahrung, worauf ſich dieſer Satz gründet. Nun ſcheint er zwar Allgemeinheit zu haben, allein dieſe Allgemeinheit iſt nur comparativ, d. i. vergleichungsweiſe mit dem Gegentheil, denn es hat noch keine Ausnahme von dieſer Regel ſtatt gefunden. Nur dann würde eine ſtrenge Allgemeinheit möglich ſeyn, wenn auch das Gegentheil unmöglich wäre, ſo daſs es gar nicht anders möglich wäre, und das ſo ſeyn müſste, dann würde auch keine Ausnahme davon ſtatt finden. Eine ſolche Nothwendigkeit aber iſt keine Sache der Erfahrung.

9. Exponible Sätze, undeutlich zuſammengeſetzte Sätze (*propoſitiones exponibiles ſ. explicabiles, propoſitions explicables*), ſind ſolche, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber verſteckter Weiſe enthalten iſt; ſo daſs die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber verſteckt geſchieht. In dem exponibeln Satz: wenige Menſchen ſind gelehrt, liegt

a. aber auf eine verſteckte Weiſe der negative Satz: viele Menſchen ſind nicht gelehrt; und

b. der affirmative: einige Menſchen ſind gelehrt.

Die Natur der exponibeln Sätze hängt lediglich von den Bedingungen der Sprache ab, nach welchen man zwei Urtheile auf Einmal in der Kürze ausdrücken kann. Dieſe Sätze, die, wie an dem Beiſpiel gezeigt worden iſt, exponirt werden müſſen, gehören alſo in die Grammatik (L. 171.).

10. Indemonſtrable Sätze (*propoſitiones indemonſtrabiles, propoſitions indémonſtrables ou indémontrables*) ſind die, die keines Beweiſes fähig ſind. Unmittelbar gewiſſe

Sätze ſind indemonſtrabel, und alſo als Elementarſätze anzuſehen (L. 172.). Z. B. ein Dreyeck iſt kein Quadrat.

11. Lehnſätze, Hülfsſätze (*lemmata, lemmes*) heiſsen Sätze, die in der Wiſſenſchaft, worin ſie als erwieſen vorausgeſetzt werden, nicht einheimiſch, ſondern aus andern Wiſſenſchaften entlehnt ſind (L. 175. f.). Sie ſind demonſtrable Sätze. So gebraucht man z. B. in der Trigonometrie zur Demonſtration eines gewiſſen Problems den arithmetiſchen Lehrſatz: daſs von zwei Zahlen die gröſsere aus der halben Summe und der halben Differenz, die kleinere aus der Differenz zwiſchen der halben Summe und der halben Differenz beider Zahlen beſtehe. Dieſer arithmetiſche Lehrſatz iſt in der Trigonometrie ein Lehnſatz.

12. Logiſch iſt ein Satz (*propoſitio logica, propoſition de Logique*), wenn er bloſs die Form des Denkens überhaupt, ohne irgend einen Gegenſtand in Betrachtung zu ziehen, betrifft (E. 53.). Die ganze Lehre von den Schlüſſen enthält z. B. nichts als logiſche Sätze, denn ſie betrifft die Form der Ableitung der Urtheile aus andern. Insbeſondere iſt der Satz: alle Schlüſſe ſind entweder unmittelbare oder mittelbare, ein logiſcher Satz, denn er giebt die beiden einzigen Arten der Ableitung eines Urtheils aus andern an. Man ſiehet, es wird dabei kein Gegenſtand des Denkens in Betrachtung gezogen, ſondern nur geſagt, wie wir überhaupt denken, die Gegenſtände, über welche gedacht wird, mögen ſeyn, welche man will.

13. Praktiſche Sätze (*propoſitiones practicae, propoſitions pratiques*) ſind die, welche eine Handlung ausſagen, wodurch, als nothwendige Bedingung deſſelben, ein Object möglich wird. Der Form nach gehö-

ren ſie zur Logik, der Materie nach in die Moral (L. 171.).

14. Synthetiſch iſt ein Satz (*propoſitio ſynthetica*, *propoſition ſynthetique*), wenn ſein Prädicat mehr in ſich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; oder auch: wenn durch ſein Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demſelben nicht enthalten war (E. 89.). Eigentlich metaphyſiſche Sätze ſind insgeſammt ſynthetiſch (E. 36.), ſ. Satz, analytiſcher. Die bisherige Metaphyſik (z. B. Baumgartens) trug zwar auch mehr als zu viel ſynthetiſche, und unter dieſen auch ganz wahre Sätze vor, hat ſie aber niemals aus Gründen *a priori* bewieſen, und kann ſie nicht beweiſen, weil ſie ſolche, als von Dingen an ſich ſelbſt gültig, aus ihren Begriffen beweiſen will. Die Anſchauung *a priori* iſt die weſentliche Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Sätze der Mathematik, die Anſchauung *a poſteriori*, aller Erfahrungsſätze, und daſs durch ſie allein Erfahrung möglich iſt, die weſentliche Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Sätze der Metaphyſik. Alle Wiſſenſchaften enthalten, als ſolche, ſynthetiſche Sätze, bloſs die Logik ausgenommen (E. 90. ff.). Der Satz der Cauſalität: alle Veränderung muſs eine Urſache haben, iſt ein ſynthetiſcher metaphyſiſcher Satz, deſſen Wahrheit bloſs dadurch erkannt werden kann, daſs ohne ihn gar keine Erfahrung von Veränderung möglich ſeyn, ſondern alle Veränderung für ein bloſses Spiel unſrer ſubjectiven Vorſtellungen gehalten werden würde. Ein ſynthetiſcher Satz iſt alſo ein ſolcher Satz, durch den ich über den Begriff des Subjects hinausgehe und mehr von ihm ſage, als in ihm gedacht war (P. 250.). So iſt jeder Exiſtenzialſatz, d. i. ein ſolcher, der das Daſeyn wovon ausſagt, ſynthetiſch;

Digitized by Google

denn er ſagt aus, daſs auſser dem Begriff des Subjects, der im Verſtande gedacht wird, noch ein Gegenſtand auſser dem Verſtande geſetzt werde. Z. B. der Exiſtenzialſatz: es iſt ein Gott. Das Daſeyn iſt nehmlich etwas, was gar nicht im Begriffe des Subjects: Gott, liegt, denn man kann von etwas, alſo auch von Gott, den vollſtändigen Begriff haben, ohne zu wiſſen, ob auch ein ſolcher Gegenſtand exiſtire, als in dem Begriff gedacht wird. S. auch Analytiſches Urtheil, 16., Euklides, 4., Naturwiſſenſchaft, 4. und Metaphyſik, 1.

15. Tautologiſche Sätze (*propoſitiones tautologicae*) heiſsen diejenigen analytiſchen Sätze, in denen eine ausdrückliche (*explicita*) Identität der Begriffe iſt. Z. B. ein Menſch iſt ein Menſch. Sie ſind virtualiter leer oder Folgeleer; denn ſie ſind ohne Nutzen und Gebrauch (L. 174.).

16. Theoretiſche Sätze (*propoſitiones theoreticae*, *propoſitions théoriques*) heiſsen die, welche ſich auf den Gegenſtand beziehen, und beſtimmen, was demſelben zukomme oder nicht zukomme (L. 171.). So iſt z. B. ein Triangel iſt die Hälfte eines Parallelogramms von gleicher Grundlinie und Höhe, ein theoretiſcher Satz.

17. Transſcendental iſt ein Satz (*propoſitio transſcendentalis*, *propoſition transſcendentale*), wenn er ein ſynthetiſches Vernunfterkenntniſs nach bloſsen Begriffen und mithin discurſiv iſt (C. 750.). Synthetiſche Sätze, die auf Dinge überhaupt gehen, deren Anſchauung ſich *a priori* nicht geben läſst, ſind transſcendental (C. 748.). Demnach laſſen ſich transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſon-

Digitized by Google

dern nur nach Begriffen *a priori* geben; durch Conſtruction der Begriffe gegebene Sätze ſind mathematiſch. Die transſcendentalen Sätze enthalten bloſs die Regel, nach der eine gewiſſe ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen geſucht werden ſoll, d. i. desjenigen, was nicht *a priori* anſchaulich vorgeſtellt werden kann. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe *a priori* in irgend einem Falle darſtellen, ſondern dieſes nur *a poſteriori* (vermittelſt der Erfahrung) thun, und die Erfahrung wird nach dieſen ſynthetiſchen transſcendentalen Grundſätzen allererſt möglich (M. I. 868.). Wenn man von einem Begriffe ſynthetiſch urtheilen ſoll, ſo muſs man aus dieſem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anſchauung, in welcher er gegeben iſt. Denn, bliebe man bei dem ſtehen, was im Begriffe gegeben iſt, ſo wäre das Urtheil bloſs analytiſch, ſ. Analytiſches Urtheil. Man kann aber von dem Begriffe zu der ihm correſpondirenden reinen oder empiriſchen Anſchauung gehen, um ihn in derſelben *in concreto* zu erwegen. Im erſtern Fall erkennt man *a priori*, im letztern *a poſteriori*, was dem Gegenſtande des Begriffs zukommt. Das erſtere iſt die rationale und mathematiſche Erkenntniſs durch die Conſtruction des Begriffs, das zweite die bloſse empiriſche und mechaniſche Erkenntniſs, die niemals nothwendige und apodiktiſche Sätze geben kann. So könnte man ſeinen empiriſchen Begriff vom Golde zergliedern, oder herzählen, was man bei dieſem Begriff wirklich denkt. Dadurch geht nun zwar in dieſem Erkenntniſs eine logiſche Verbeſſerung vor, aber es wird dadurch keine Vermehrung der Erkenntniſs oder kein Zuſatz zu derſelben erworben. Man nehme aber die Materie, welche unter dieſem Namen vorkommt, und ſtelle mit ihr Wahrnehmungen an. Dieſe wird nun verſchiedene ſynthetiſche, aber empiriſche Sätze an die Hand geben, wodurch das Erkenntniſs vom Golde einen Zuſatz er-

Digitized by Google

hält. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels conſtrüirt man, d. i. giebt ihn *a priori* in der Anſchauung, und erhält auf dieſe Weiſe eine ſynthetiſche und rationale Erkenntniſs. Aber ganz anders iſt es mit transſcendentalen Sätzen. Wenn nun der transſcendentale Begriff der Realität, Subſtanz, Kraft u. ſ. w. gegeben iſt, ſo bezeichnet er lediglich eine Art der Verknüpfung (Syntheſis) der empiriſchen Anſchauungen (die alſo *a priori* nicht gegeben werden können). Und ſo kann aus ihm nur ein Grundſatz der Syntheſis möglicher empiriſcher Anſchauungen entſpringen. Z. B. vermittelſt des transſcendentalen Begriffs der Urſache geht man wirklich aus dem Begriffe von einer Begebenheit (daſs etwas geſchieht) heraus, aber nicht zu der Anſchauung, die etwa den Begriff der Urſache *in concreto* darſtellte. Sondern der Begriff der Urſache bezeichnet lediglich eine Art der Verknüpfung der Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung, dem Begriffe der Urſache gemäſs, gefunden werden. Man verfährt alſo bloſs nach Begriffen, und kann nicht durch Conſtruction der Begriffe verfahren; denn der Begriff der Urſache iſt eine Regel der Verknüpfung (Syntheſis) der Wahrnehmungen, die ſich *a priori* nicht geben laſſen (keine reine Anſchauungen ſind). Durch die transſcendentalen Sätze wird alſo alle ſynthetiſche Einheit der empiriſchen Erkenntniſs allererſt möglich, keine Anſchauung aber dadurch *a priori* gegeben (C. 749. f. M. I. 569.). Ein transſcendentaler Satz iſt alſo ein ſolcher, der die Art, wie der Verſtand die Form des Denkens ganz rein und ohne eine andere Quelle, als ſich ſelbſt, zu bedürfen, zur Erkenntniſs der Dinge *a priori* braucht (E. 53. ff.).

Kant. Logik, §. 30. Anm. 3. S. 170. — §. 33. S. 172. — §. 37. S. 174. § 39. S. 175. f.

Digitized by Google

Kant. Ueber eine Entdeckung. 1. Abſchn. A. S. 16. *) — B. S. 36. — C. S. 53. f. — 2. Abſchn. S. 89. ff. — S. 93. ff. — S. 101. f.

Satz des Widerſpruchs,

ſ. Widerſpruch.

Satzung,

Statut (*ſtatutum*, *ſtatut*). Dieſer Name wird derjenigen Verordnung gegeben, die, ohne daſs der Befehl eines Obern vorher ergangen, nicht verbindend ſeyn würde (R. 138.). Alle ſogenannten levitiſchen Geſetze ſind Satzungen, denn hätte ſie Moſes nicht im Namen Gottes vorgeſchrieben, ſo würden ſie für die Iſraeliten nicht verbindend geweſen ſeyn, z. B. das: alles Fett iſt des Herrn (3. Moſ. 3, 16.).

2. Wenn es in der Religion Statuten giebt, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen, die für unſre reine moraliſche Beurtheilung willkührlich und zufällig ſind: ſo kann es nur zum Behuf einer Kirche ſeyn, deren es verſchiedene gleich gute Formen geben kann. Dieſen ſtatutariſchen Glauben nun, der allenfalls auf ein Volk (z. B. die Juden) eingeſchränkt iſt, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann, für weſentlich zum Dienſte Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur oberſten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menſchen zu machen, iſt ein Religionswahn (ſ. Wahn). Die Befolgung eines ſolchen Religionswahns aber iſt ein Afterdienſt, d. i. eine ſolche vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſt gerade entgegen gehandelt wird (R. 255. f.).

Digitized by Google

3. Jedes Geſetzbuch muſs Statuten, d. i. von der Willkühr eines Obern ausgehende (nicht aus der Vernunft entſpringende) Lehren enthalten. Denn die Geſetze müſſen doch von der Regierung ſanctionirt werden, weil ſie ſonſt nicht ſchlechthin Gehorſam fordern könnten, und dieſes gilt auch von dem Geſetzbuche, ſelbſt in Anſehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden können. Ein ſolches Geſetzbuch iſt nun für die chriſtliche Kirche die heilige Schrift inſonderheit neuen Teſtaments, ſie enthält die beſtändige, für jeden Chriſten zugängliche Norm, darnach er ſich richten kann, und folglich auch Statuten. Solche Statuten ſind z. B. die Verordnung der Taufe, des Abendmahls, des öffentlichen Gottesdienſts (F. 14. f.).

4. Daſs aber die Religion ſelbſt nie auf Satzungen gegründet werden könne, ſo hohen Urſprungs ſie immer ſeyn mögen, das erhellet aus dem Begriff der Religion ſelbſt, ſ. Religion. Nicht der Inbegriff gewiſſer Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heiſst Theologie), ſondern der aller unſrer Pflichten als göttlicher Gebote (und ſubjectiv der Maxime, ſie als ſolche zu befolgen) iſt Religion. Darum iſt ſie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verſchiedene Religionen, aber wohl verſchiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren ſtatutariſche Lehren, die nicht aus der Vernunft entſpringen können, d. i. verſchiedene Formen der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluſs auf die Gemüther zu verſchaffen (F. 44. f.).

Scandiren,

Der Muſik ähnlich, tactmäſsig ſprechen. So ſind Verſe eine Rede, die ſcandirt wird, d. i.

Digitized by Google

die der Muſik ähnlich, tactmäſsig geſprochen wird. Verſe müſſen ſcandirt werden, d. i. man muſs die Feierlichkeit des Versbaues hören laſſen. Und man muſs nicht ſcandiren, wenn man Verſe lieſet, d. i. die Feierlichkeit muſs nicht ſo ins Affectirte fallen, daſs der Versbau dem Verſtehen des Inhalts und den dadurch zu bewirkenden Gefühlen Eintrag thue (A. 198.).

Schadenfreude,

ſ. Qualificirt, 3.

Schalkhaft,

loſe, iſt eine ſonſt artige Mannsperſon, wenn ſie ſich bisweilen die Freiheit nimmt, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anſpielungen, die ſich auf die Geſchlechterneigung beziehen, durchſchimmern zu laſſen (S. II. 339.).

Scham,

pudor, *pudeur*. Mit dieſem Namen belegt man diejenige Angſt, die aus der Beſorgniſs entſpringt, daſs man von einer gegenwärtigen Perſon verachtet werde. Es iſt dieſe Angſt ein Affect, denn ſie tritt plötzlich ein, und iſt ein Gefühl der Unluſt im gegenwärtigen Zuſtande, welches im Subject die Ueberlegung nicht aufkommen läſst. Dieſer Affect der Scham macht durch ſeine Heftigkeit zugleich unvermögend, das Uebel abzuwehren, und iſt daher der eine von den beiden Affecten, die ſich in Anſehung ihres Zwecks ſelbſt ſchwächen (*impotens animi motus*); der andere iſt der Zorn. Wir

ſympathiſiren aber mit der Scham des Andern, als einem Schmerz, wenn er uns die Anreizung zu derſelben erzählt, indem wir ihm in dieſem Affect gegenwärtig ſind (A. 209. 217. f.) Die falſche Scham iſt die Verlegenheit (die Verwirrung) über das Bewuſstſeyn ſeiner Blödigkeit (des Mangels an Zutrauen zu ſich ſelbſt). Dieſe Verlegenheit iſt auch ein Grad von Angſt. Dieſe Scham kann ſich Niemand abgewöhnen. Jeder iſt verlegen, blöde zu erſcheinen, und erröthet über ſeine eigene Blödigkeit. Die wahre Scham hat immer wahre Fehler, die man an ſich bemerkt, zum Grunde.

2. Scham, als Leidenſchaft, iſt die durch die Vernunft des Subjects ſchwer oder gar nicht bezwingliche Neigung, ſich ſelbſt mit der Beſorgniſs, daſs man von, auch nicht anweſenden, Perſonen verachtet werde, anhaltend aber vergeblich zu quälen (A. 209.). Z. B. wenn ein Schriftſteller ſich mit der Beſorgniſs anhaltend aber vergeblich quält, daſs ihn abweſende Gelehrte, wegen der Fehler, die er ſelbſt in ſeiner herausgegebenen Schrift bemerkt, verachten werden. Die Vorwürfe des Gewiſſens über unſittliche Handlungen ſind ſtets mit Scham begleitet.

Scharfſinn,

Scharfſinnigkeit, *acumen*, *ſubtilité de l'eſprit.* Dies iſt der Name des vorzüglichſten Talents, vermittelſt der Urtheilskraft und des Witzes auch die kleinſten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten zu bemerken, ſ. Subtilität. So gehört Scharfſinn dazu, das Abſtracte in dem Concreten aufzufinden, ſ. Abſondern und Concret. Dieſer Scharfſinn kann zwar, als Naturgabe, nicht erworben (*non comparatur*), aber doch durch Uebung (*exercita-*

tione) geſchärft werden. Man kann auch Scharfſinn haben zu einer Art der Erkenntniſs und zu der andern nicht; der metaphyſiſche Scharfſinn reicht nicht hin zur Mathematik, und der mathematiſche Scharfſinn wieder nicht zur Metaphyſik, obwohl der letztere zur Schärfung des erſtern ſehr nützlich iſt (*Wolfii Pſych. ration.* §. 556. *not. p.* 478). Der Scharfſinn iſt aber nicht bloſs an die Urtheilskraft gebunden, ſondern kommt auch dem Witze zu, der dann ſcharfſinniger Witz (*perſpicacia*) heiſst; nur, daſs er im erſtern Fall mehr der Genauigkeit (*cognitio exacta*) halber, im zweiten des Reichthums des guten Kopfs wegen, als verdienſtlich betrachtet wird, weshalb auch der Witz deſſelben blühend genannt wird, ſeine Urtheilskraft aber fruchtbar genannt werden könnte. Die Natur ſcheint nehmlich in ihren Blumen mehr ein Spiel und in ihren Früchten mehr ein Geſchäft zu treiben. Der gemeine und geſunde Verſtand macht weder Anſpruch auf Witz noch auf Scharfſinn, welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, da hingegen jener ſich auf das wahre Bedürfniſs einſchränkt (A. 123.). Gegen Wolff (*Jus naturae P. I.* §. 223. *ſq. p.* 145. *ſq. et Ethica P. I. cap. III. p.* 279. *ſqq.*).

Schauſpiel,

ſpectaculum theatrale, *jeu de théâtre*. Ich habe bereits in dem Artikel Kunſt, ſchöne, I. von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem Schauſpiele das Nöthige beigebracht. Aber um der Vollſtändigkeit willen will ich noch folgenden Zuſatz machen, der jener Stelle noch mit zur Erläuterung dienen kann, und den ich aus Sulzers Theorie (Art. Schauſpiel) nehme.

Es war ſehr natürlich, daſs die ſchönen Künſte ſich des natürlichen Hanges der Menſchen zu

allen Gattungen der Schauſpiele bedienten, ihnen künſtlich veranſtaltete zu geben. Die frommen Eiferer und die finſtern Moraliſten, die alle zur Erholung und Aufmunterung der abgeſpannten Seelenkräfte veranſtaltete Schauſpiele verwerfen, bedenken nicht, was für wichtige Gelegenheiten, den Menſchen nützlich zu werden, ſie den ſchönen Künſten nehmen wollen. Durch beſtändige Unterhaltung und Verſtärkung ſeiner innern Wirkſamkeit, ſelbſt bei ſeinen Erholungen, wird der Menſch immer verſtändiger, und vermehrt die Maſſe ſeiner Vorſtellungen und damit auch die Fertigkeit ſie zu ordnen und Nutzen daraus zu ziehen.

Scheidung,

Zerlegung, Zerſetzung, *analyſis*, *analyſe*. Die Wirkung der Materien auf einander, ſo fern ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile ſo verändern, daſs dieſer Einfluſs auf einander die Abſonderung zweier (oder mehrerer) durch einander aufgelöſeten Materien zur Wirkung hat (N. 95.). Materien, auf die (ſo weit unſre Erkenntniſs hierin reicht) keine andern Materien ſo wirken, daſs jene ſich dadurch noch in zwei Materien von einander ſondern lieſsen, nennt man Elemente. Man ſollte ſie eigentlich unzerlegte Subſtanzen nennen; denn ob wir ſie gleich bis jetzt noch nicht in zwei Materien haben von einander ſondern können, ſo folgt doch daraus noch gar nicht, daſs dieſes an ſich unmöglich ſei und ſie abſolut einfach ſind; zumal da es gar nichts Abſolutes in der Natur giebt, indem dieſes nur eine Idee iſt (Frommsdorfs Chemie, 1. B. §. 22. S. 22.). S. Einfache, 8. und Zergliederung.

Digitized by Google

Schein,

Illuſion, *illuſio*, *illuſion*, ſ. Erſcheinung, 4. und Idealismus, critiſcher, S. 388. ff.

Aller Schein beſteht darin, daſs der ſubjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird. Wenn ich z. B. an dem Saturn Henkel ſehe, und ich darum behaupte, daſs er auch Henkel habe: ſo iſt mein Sehen der Grund meines Urtheils, der in mir liegt oder ſubjectiv iſt, indem er von meiner Stellung gegen den Saturn abhängt; ich halte dieſen Grund aber für objectiv, d. i. ich halte dafür, daſs er im Saturn ſelbſt liege, oder daſs der Saturn ſo beſchaffen ſei, und ſich daher mir ſo darſtelle. Dieſe Verwechſelung des Orts des Grundes, daſs ich den Sitz deſſelben in das Object verlege, da er ſich doch in mir ſelbſt befindet, iſt der Schein. Die Selbſterkenntniſs der reinen Vernunft, in ihrem transſcendenten (überſchwenglichen) Gebrauch, iſt das einzige Verwahrungsmittel gegen dieſe Verirrung. Die Vernunft geräth nehmlich darein, wenn der ſpeculative Verſtand ihre Beſtimmung misdeutet, und dasjenige transſcendenter Weiſe aufs Object an ſich ſelbſt bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung deſſelben in allem immanenten Gebrauch angeht (Pr. 127.).

2. Nichts kann alſo verkehrter ſeyn, als wenn man Erſcheinungen mit Schein verwechſelt, oder beides für einerlei halt, und meint, die Erſcheinungen wären ein bloſser Schein, d. i. leere Täuſchungen. Und doch iſt aus einer ſolchen unverzeihlichen und beinahe vorſetzlichen Verwechſelung jener Einwurf gegen K. Lehrbegriff entſtanden, er verwandele alle Dinge der Sinnenwelt (Erſcheinungen) in lauter Schein (Pr.

Digitized by Google

65.), ſ. Idealismus, critiſcher, S. 388. Schein oder Illuſion beſteht in einem falſchen Urtheile, in welchem man einem Gegenſtande ein Prädicat, das ihm bloſs in Beziehung aufs Subject zukommt, an ſich beilegt. So iſt die Röthe und der Geruch der Roſe in Beziehung auf unſre Empfindung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Roſe an ſich Zukommendes ein bloſser Schein. Eben ſo iſt die tägliche und jährliche Bewegung der Sonne in Beziehung auf unſere äuſsere Wahrnehmung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Sonne an ſich Zukommendes ein bloſser Schein. Nun ſind das Seyn im Raum und in der Zeit, mithin auch Coexiſtenz und Succeſſion, Ausdehnung, Geſtalt, Schwere, Veränderung, Bewegung u. ſ. w. Prädicate, die einem Dinge bloſs in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit zukommen; alſo ſind ſie als Prädicate der Dinge an ſich bloſs Schein und Täuſchung. Dagegen kommen alle jene Prädicate den Dingen in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit (d. i. als Erſcheinungen) ſchlechterdings und nothwendig zu. Unſere Sinnlichkeit aber iſt nichts negatives, nicht bloſs Einſchränkung und Ohnmacht unſerer Vorſtellungskraft. Sie iſt ein poſitives reales Anſchauungsvermögen, mithin iſt auch alles aus demſelben Entſpringende etwas Reales. Alſo ſind alle jene Prädicate, als nothwendige Prädicate der Erſcheinungen oder ſinnlichen Gegenſtände, nicht Schein und Täuſchung. Sie ſind, als ſolche, etwas Wahres und Reales. Und zwar ſind ſie das einzige Reale, wodurch ſich die Dinge uns offenbaren, und wahre reale Gegenſtände für uns werden können. Sie anzuſchauen, wie ſie an ſich ſind, iſt uns nicht gegeben. Aber dieſes iſt auch für uns entbehrlich, und dürfte wohl nur ein ausſchlieſsendes Vorrecht Gottes ſeyn. Nur in dieſem Weſen möchte die Anſchauung ganz intellectuell, d. i. ganz ſelbſt-

Digitized by Google

thätig, und eben daher ein wirkliches Erſchaffen der Gegenſtände ſeyn, die es anſchauet (Schultz Prüfung, B. II. S. 294. ff.). S. auch Beweis, I, 1. Daſs aber Schein auch nicht Wahrſcheinlichkeit ſei, findet man im Art. Scheinbarkeit.

3. Von der Logik des Scheins, ſ. Dialektik. Hier will ich darüber, und über die verſchiedenen Arten des Scheins noch Folgendes bemerken. Die Erſcheinungen entſtehen durch die Sinne, der Schein durch den Verſtand; die Erſcheinungen ſind reale Gegenſtände, der Schein iſt ein falſches Urtheil; die Sinne irren nicht, denn ſie urtheilen nicht, und können alſo keinen Schein hervorbringen, der Verſtand allein irrt auch nicht, denn er muſs ſeinen weſentlichen Geſetzen folgen, er ſchauet aber auch nicht an, und wird auch nicht ſinnlich afficirt, und ſo entſpringen auch nicht durch ihn und vermittelſt deſſelben Erſcheinungen und eben ſo wenig durch ihn allein Schein. Hätten wir alſo keine andere Erkenntniſskraft als den Verſtand, ſo würde gar kein Schein möglich ſeyn. Allein es liegt, wie wir geſehen haben, auſser dem Verſtande noch eine andere unentbehrliche Erkenntniſsquelle in uns. Das iſt die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken giebt, und dabei nach andern Geſetzen wirkt, als der Verſtand. Der Schein entſpringt nur aus dem unbemerkten Einfluſs der Sinnlichkeit auf den Verſtand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil. Die Sinnlichkeit, dem Verſtande untergelegt, iſt der Quell realer Erkenntniſſe; denn ſie iſt das Object, worauf der Verſtand ſeine Function anwendet. Aber die Sinnlichkeit, ſo fern ſie auf die Verſtandeshandlung ſelbſt einflieſst, iſt der Grund des Scheins und des daraus entſpringenden Irrthums; denn ſie beſtimmt den Verſtand zu einem falſchen Urtheil. Man kann daher den Schein auch durch die Verleitung zum Irrthum erklären (Pr. 67.). Die

Sinnlichkeit macht nehmlich, daſs die ſubjectiven Gründe des Urtheils (z. B. das Sehen der Henkel des Saturn) mit den objectiven (z. B. daſs der Saturn vorhanden ſeyn muſs, die Gegenſtände ſich durchs Geſicht darſtellen u. ſ. w.) zuſammenfließen, und dieſe von ihrer Beſtimmung (den Gegenſtand zu erkennen, wie er iſt) abweichend machen. Was den Irrthum möglich macht, iſt alſo der Schein, nach welchem im Urtheile das bloſs Subjective mit dem Objectiven verwechſelt wird. Man kann das Urtheil mit einem bewegten Cörper vergleichen, der zwar für ſich jederzeit die gerade Linie in derſelben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einflieſst, in krummlinigte Bewegung ausſchlägt, ſ. Bewegung, krummlinigte. Um die eigenthümliche Handlung des Verſtandes von der Kraft zu unterſcheiden, die ſich mit einmengt, kann man ſich die Sache auch ſo vorſtellen: das irrige Urtheil oder der Schein iſt gleich der Diagonale zwiſchen zwei Kräften, die das Urtheil nach zwei verſchiedenen Richtungen beſtimmen, und gleichſam einen Winkel einſchlieſsen, ſ. Bewegung, zuſammengeſetzte, C. und Lehrſatz, Beweis, 3., Fall, auch: Einfache, 8. (C. 349. ff. M. I, 392.).

4. Empiriſch iſt der Schein (*illuſio empirica*, *illuſion empirique*), wenn er ſich bei dem empiriſchen Gebrauche ſonſt richtiger Verſtandesregeln vorfindet, ſo daſs die Urtheilskraft durch den Einfluſs der Einbildung in der Erfahrung verleitet wird. Ein ſolcher Schein iſt z. B. der optiſche, wenn man, unter andern, auf der See eine Wolke (Nebelbank) für eine Inſel hält (C. 351. L. 77.). Dieſer empiriſche Schein iſt gar nicht zu vermeiden. Wir können es z. B. nicht vermeiden, daſs uns das Meer in der Mitte nicht höher ſchei-

Digitized by Google

ne, als an dem Ufer; weil wir die Mitte des Meers durch höhere Lichtſtrahlen ſehen, als das Meer am Ufer. Eben ſo wenig kann der Aſtronom verhindern, daſs ihm der Mond im Aufgange nicht gröſser ſcheine, ob er gleich durch dieſen Schein nicht betrogen wird (C. 353. f.). Weil die ſubjective Vorſtellung in der Anſchauung leicht zu einem falſchen Urtheil Veranlaſſung geben kann, ſo ſagt man wohl: es ſcheint ſo; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, ſondern des Verſtandes (Pr. 66.).

5. Logiſch iſt der Schein (*illuſio logica, illuſion de Logique*), wenn er in der bloſſen Nachahmung der Vernunftform beſteht. So iſt z. B. der Schein der Trugſchlüſſe ein logiſcher Schein. Er entſpringt lediglich aus einem Mangel der Achtſamkeit auf die logiſche Regel. Sobald daher dieſe auf den vorliegenden Fall geſchärft wird, ſo verſchwindet er gänzlich (C. 353.).

6. Transſcendental iſt der Schein (*illuſio transſcendentalis, illuſion transſcendentale*), wenn er auf Grundſätze einflieſst, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt iſt. In der Erfahrung haben wir allezeit einen Probirſtein der Richtigkeit der auf ſie angewendeten Grundſätze an der Erfahrung ſelbſt, dieſer fehlt uns aber bei dem Gebrauch ſolcher Grundſätze, mit denen wir über die Erfahrung hinausgehen wollen. Grundſätze, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung halten, nennt K. immanente; diejenigen aber, die die Grenzen der Erfahrung überfliegen wollen, transſcendente. Die Critik der reinen Vernunft hat nun den Zweck, den Schein der transſcendenten anmaſslichen Grundſätze aufzudecken (C. 351. ff. M. I. 393.). Der transſcendentale Schein hört nicht auf, ob man ihn ſchon aufgedeckt und ſeine Nichtigkeit durch die

Digitized by Google

transſcendentale Critik deutlich eingeſehen hat, z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muſs der Zeit nach einen Anfang haben. Die Urſache hiervon iſt dieſe: daſs in unſrer Vernunft (ſubjectiv als ein menſchliches Erkenntniſsvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Anſehen objectiver Grundſätze haben. Dadurch geſchieht es nehmlich, daſs die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe für eine objective Nothwendigkeit der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird. Dies iſt eine Illuſion, die gar nicht zu vermeiden iſt (C. 353. M. I. 394.). S. Vernunft. Die Principien der kritiſchen Philoſophie ſind das einzige Mittel, den transſcendentalen Schein zu verhüten. Er iſt es, durch den Metaphyſik von jeher getäuſcht worden iſt. Man hielt nehmlich Erſcheinungen, die doch bloſse Vorſtellungen ſind, für Sachen an ſich ſelbſt, und daraus erfolgten dann alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft, die durch eine einzige Bemerkung gehoben wird. Dieſe iſt: daſs Erſcheinung, ſobald als ſie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit iſt; ſobald ſie aber über die Grenze der Erfahrung hinausgeht und transſcendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt (Pr. 69.).

Scheinbarkeit,

veriſimilitudo, *vraiſemblance*. Ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, in ſo ferne dieſelben gröſser ſind, als die Gründe des Gegentheils. Das Fürwahrhalten iſt das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgeſtellt wird (L. 98.). Die Gründe ſind das, warum es als wahr vorgeſtellt wird, und dieſe ſind unzureichend, wenn dabei immer noch das Bewuſstſeyn der Zufälligkeit oder der Möglich-

Digitized by Google

keit des Gegentheils des Urtheils ſtatt ſindet. Dann hat dieſes Gegentheil auch noch Gründe für ſich. Nun kann man entweder die Gründe für die Wahrheit des Urtheils und für ſein Gegentheil mit einander ihrer Gröſse nach mit den Gründen für das Gegentheil oder auch mit der Gröſse der zureichenden Gründe vergleichen, oder ihrem Verhältniſs nach mit den zureichenden Gründen; hat nun das Urtheil ein gröſseres Verhältniſs zu den zureichenden Gründen, als ſein Gegentheil, ſo iſt das Urtheil wahrſcheinlicher; hat das Urtheil aber gröſsere (mehr oder ſtärkere) Gründe für ſich, bloſs in Vergleichung mit den Gründen für das Gegentheil, ſo iſt es ſcheinbar (L. 126. f.).

2. Der Grund des Fürwahrhaltens kann nehmlich entweder objectiv oder ſubjectiv gröſser ſeyn, als der des Gegentheils. Man kann aber nur dadurch ausſindig machen, welches von beiden er ſei, daſs man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht. Sind die Gründe des Fürwahrhaltens zwar gröſser als die des Gegentheils, aber nur in Vergleichung unter einander, und nicht in Vergleichung mit den zureichenden Gründen, die vom Object hergenommen ſind: ſo ſind ſie nur ſubjectiv gültig, das für wahr gehaltene hat nur Scheinbarkeit. Die Scheinbarkeit iſt bloſs die Gröſse der Ueberredung; bei ihr fehlt es aber an einem Maaſsſtab, weil hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, wie bei der Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit den Gründen des Gegentheils verglichen werden (L. 127.).

3. Entweder ſind die Momente des Fürwahrhaltens gleichartig oder ungleichartig, das erſte findet nur im mathematiſchen, das letztere im philoſophiſchen Erkenntniſſe ſtatt. Im letztern giebt es kein Zählen und Meſſen (Numeriren), ſondern nur ein Schätzen (Ponde-

Digitized by Google

riren) der Gründe nach ihrer Wirkung aufs Gemüth (*argumenta non ſunt numeranda ſed ponderanda*); dies giebt aber nur ein Verhältniſs der einen Scheinbarkeit zur andern. Der Philoſoph muſs ſich daher bei unzureichenden Gründen bloſs mit der Scheinbarkeit begnügen, einem bloſs ſubjectiv und praktiſch hinreichenden Fürwahrhalten. Denn im philoſophiſchen Erkenntniſs läſst ſich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Gröſse des Fürwahrhaltens nicht nach Maaſs und Zahl abmeſſen (L. 127. f.).

4. Die Scheinbarkeit, die bisher nicht von der Wahrſcheinlichkeit iſt unterſchieden worden, beruhet alſo darauf, daſs wichtigere Gründe für als wider die Wahrheit eines Satzes angeführt werden können. Auf das innere Gewicht kömmt dabei alles an. S. übrigens Wahrſcheinlichkeit, wo auch Beiſpiele für den Unterſchied zwiſchen Wahrſcheinlichkeit und Scheinbarkeit zu finden ſind.

Scheintod,

Aſphyxie, *ἀσφυξια*, *aſphyxia*, *aſphyxie*. Eine gänzliche Hemmung aller Empfindungen. Er iſt, ſo viel man äuſserlich wahrnehmen kann, nur durch den Erfolg von dem wahren Tod zu unterſcheiden (z. B. bei Ertrunkenen, Gehenkten, im Dampf Erſtickten, in der Ohnmacht) (A. 75.). Kann nehmlich die Empfindung wieder erweckt werden, ſo iſt es Scheintod. Das Wort Aſphyxie iſt griechiſch, vom *ἀ privativo* und *σφυξις* (Sphyxis) der Puls, das Aufhören des Pulsſchlags.

Schema,

σχημα, *ſchema*, *ſchème*. Die Vorſtellung von

einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen (C. 179. f.). Das Wort iſt griechiſch und heiſst Figur. Soll ein Gegenſtand für einen ſolchen erkannt werden, der unter einem gewiſſen Begriff enthalten *) iſt, z. B. ein Teller für cirkelförmig oder ein Menſch für ſterblich, ſo muſs die Vorſtellung des Gegenſtandes mit dem Begriff gleichartig ſeyn. Sie ſind beide gleichartig heiſst aber, der Begriff enthält dasjenige, was in dem Gegenſtande vorgeſtellt wird; denn das bedeutet eben der Ausdruck: der Gegenſtand ſei unter dem Begriff enthalten. So hat z. B. ein Teller mit dem rein geometriſchen Begriff des Cirkelförmigen, ein Menſch mit dem Begriff des Sterblichen Gleichartigkeit (C. 176. M. I, 192.).

2. Nun kömmt es bei dem theoretiſchen Gebrauch der Urtheilskraft darauf an, daſs alle ſinnliche Anſchauungen für ſolche erkannt werden, die unter den reinen Verſtandesbegriffen enthalten ſind, und daſs dieſe auf die erſtern angewandt werden; beide ſind aber ganz ungleichartig. Möglich muſs indeſſen doch die Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf die Erſcheinungen in der Anſchauung ſeyn, und doch wird Niemand ſagen, die Cauſalität z. B. (als ein reiner Verſtandesbegriff) könne auch durch Sinne angeſchauet werden und ſei in der Erſcheinung enthalten. Die transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft muſs daher zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen überhaupt angewandt werden können, da doch die letztern aus einer ganz andern Quelle (den Sinnen) entſpringen (C. 176. f. M. I, 193.).

*) Ein Gegenſtand iſt unter einem Begriff enthalten, wenn in dieſem gedacht wird, was man in jenem anſchauet.

Digitized by Google

3. Es muſs alſo ein Drittes geben, was einerſeits mit dem reinen Verſtandesbegriff, andererſeits mit der Erſcheinung in Gleichartigkeit ſtehet. Dieſe vermittelnde Vorſtellung muſs rein, d. i. ohne alles Empiriſche, und einerſeits intellectuell, andererſeits ſinnlich ſeyn. Eine ſolche als intellectuell mit dem reinen Verſtandesbegriff, und als ſinnlich mit der Erſcheinung gleichartige Vorſtellung heiſst ein transſcendentales Schema *) (C. 177. M. I, 194.).

4. Der Verſtandesbegriff enthält reine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, z. B. der Verſtandesbegriff der Cauſalität enthält die verknüpfende Einheit durch die Nothwendigkeit in die Succeſſion des Mannigfaltigen nach einer Regel gelegt wird, wodurch es unmöglich wird, dieſe Succeſſion zu verändern oder gar umzukehren. Die Zeit, als die formale Bedingung der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anſchauung. Nun wird die Zeit gänzlich *a priori* vermittelſt derjenigen Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, durch welche allein alle Erfahrung möglich iſt, beſtimmt, und dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt theils mit dem reinen Verſtandesbegriffe, der die Ein-

*) Zwanziger (Kommentar über K. Crit. d. r. V. §. 82.) meint, wenn die Schemate die Subſumtion der Erſcheinungen unter die Kategorien möglich machten, ſo müſsten ſie nothwendig die Ungleichartigkeiten zwiſchen beiden vernichten, welches höchſt ungereimt wäre. Allein durch die Subſumtion ſollen die Erſcheinungen eben ſo wenig weder Schemate noch Kategorien werden, als ein Hund durch die Subſumtion unter ſeinen Begriff ſelbſt ein Begriff wird; ſondern es ſoll nur dadurch möglich werden, dasjenige in der Anſchauung und Erſcheinung durch den Verſtand vermittelſt der Anſchauung zu finden, was in dem Begriff gedacht wird. Der folgende vierte Abſatz des obigen Textes dieſes Artikels lehrt aber, daſs Zwanziger (§. 83.) falſch ſchematiſirt. U iſt unter K enthalten, weil U unter S und S unter K enthalten iſt.

heit derſelben ausmacht, gleichartig, weil die Zeitbeſtimmung, wie der Verſtandesbegriff, allgemein iſt und auf einer Regel beruht *), theils iſt ſie aber auch mit der Erſcheinung gleichartig, weil die Zeit in jeder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen enthalten iſt. Daher wird nun eine Anwendung des reinen Verſtandesbegriffs auf Erſcheinungen möglich ſeyn vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung. Dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt alſo das transſcendentale Schema der reinen Verſtandesbegriffe, welche die Subſumtion der Erſcheinungen unter die reinen Verſtandesbegriffe möglich macht, oder wodurch die ſinnlichen Gegenſtände als enthalten unter jenen Verſtandesbegriffen gedacht (ſubſumirt) werden können (C. 177. f. M. I, 195.).

---

*) Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Critik d. r. V. S. 130.) ſagt, er bemerke hier eine groſse Lücke, weil zwiſchen der Zeit und dem Verſtandesbegriffe keine Gleichartigkeit ſei, folglich die Zeit nicht unter den Verſtandesbegriff ſubſumirt werden, und ſo die transſcendentale Zeitbeſtimmung oder das Schema entſtehen könne. Allein die Zeit hat erſtlich darin Gleichartigkeit mit dem reinen Verſtandesbegriff, daſs ſie, obwohl Anſchauung und nicht Begriff, dennoch *a priori* iſt. Ferner iſt aber nicht das *a priori* gegebene Mannigfaltige oder die Materie die Zeit, ſondern dieſe Materie, verknüpft durch die transſcendentale Einheit der Kategorien in einem Bewuſstſeyn, als eine Gröſse, die Beſchaffenheiten hat u. ſ. w. Wie aber die Verknüpfung des *a priori* gegebenen Mannigfaltigen der Zeit zu einem Gegenſtand *a priori*, der dann erſt Zeit heiſst, durch die transſcendentale Einbildungskraft, ſo vor ſich gehet, daſs er nun erſt auch durch die Kategorien gedacht werden kann, findet man im Art. Einbildungskraft, 4. f. vergl. mit Kategorie, 38. Dieſes urſprüngliche Verfahren der transſcendentalen Einbildungskraft in der Verknüpfung des Zeitſtoffs zu Zeit läſst ſich, wie alles Urſprüngliche, nicht weiter erklären; iſt aber von der Subſumtion der Zeit ſelbſt unter die Verſtandesbegriffe, welche ein Denken und Beſtimmen, nicht ein Erzeugen, der Zeit iſt, ſehr unterſchieden. Nur von der Möglichkeit, die Gegenſtände der Erfahrung zu erkennen, handelt die Lehre vom transſcendentalen Schematismus; obwohl allerdings dieſe Möglichkeit jene Erzeugung der Erſcheinungen vorausſetzt, von der aber, als etwas Urſprünglichem, nur ihre Nothwendigkeit geſchloſſen, nicht aber, ſo wenig als ihre Möglichkeit, begriffen werden kann.

Digitized by Google

5. Im Art. Kategorie, 42. 51. 52. und 60. ff. iſt gezeigt worden, daſs die reinen Verſtandesbegriffe von bloſs empiriſchem und nicht von transſcendentalem Gebrauch ſeyn, d. i. daſs ſie nicht auf Gegenſtände an ſich ſelbſt (ohne einige Reſtriction auf unſre Sinnlichkeit) erſtreckt werden können. Denn

a. für alle Begriffe muſs ein Gegenſtand gegeben ſeyn;

b. Gegenſtände werden uns aber allein durch die Modification unſrer Sinnlichkeit gegeben;

c. reine Begriffe *a priori* müſſen noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) *a priori* enthalten, unter denen der reine Verſtandesbegriff allein auf irgend einen Gegenſtand *a priori* angewandt werden kann.

Dieſe formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der reine Verſtandesbegriff in ſeinem Gebrauch reſtringirt iſt, nennt nun K. das transſcendentale Schema dieſes Verſtandesbegriffs. Das Verfahren mit dieſen Schematen, oder den ſinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, hat er den Schematismus des reinen Verſtandes (zur Objectsbeſtimmung) genannt (C. 175. 178. f. M. I, 196.).

6. Das Schema überhaupt iſt an ſich ſelbſt jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft, aber es iſt doch darin vom Bilde zu unterſcheiden, daſs es keine einzelne Anſchauung (wie in der Erſcheinung oder der Nachbildung

Digitized by Google

derſelben im Gemählde, oder auch der Abbildung der mathematiſchen Conſtructionen in den Figuren auf dem Papier), ſondern die Einheit in der Beſtimmung der Sinnlichkeit allein zur Abſicht hat. Fünf Puncte hinter einander ..... ſind z. B ein Bild von der Zahl fünf. Das Schema eines Begriffs hingegen, z. B. einer Zahl überhaupt, iſt mehr die Vorſtellung einer Methode, einem gewiſſen Begriffe gemäſs, eine Menge (z. B. Tauſend) in einem Bilde vorzuſtellen, als dieſes Bild ſelbſt. Und ſo iſt es nun klar, was obige Erklärung des Schema eines Begriffs: es ſei die Vorſtellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, ſagen wolle (C. 179. ſ. M. I. 197.). S. Bild.

7. In der That liegen unſern reinen ſinnlichen Begriffen (z. B. dem eines Triangels überhaupt, eines rechtwinklichten Triangels überhaupt u. ſ. w.) nicht Bilder der Gegenſtände, ſondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt, bei dem weder das Verhältniſs, noch die Lage der Seiten und der Winkel zu einander beſtimmt iſt, würde gar kein Bild deſſelben (bei dem alles beſtimmt ſeyn muſs) jemals adäquat (völlig gemäſs) ſeyn. Denn das Bild würde nie die Allgemeinheit des Begriffs erreichen, welche macht, daſs dieſer für alle (recht- oder ſchiefwinklichte, oder auch für jedes Verhältniſs der beiden übrigen Winkel zu dem rechten und unter einander) gilt, ſondern immer nur auf einen Theil dieſer Sphäre eingeſchränkt ſeyn. Das Schema des Triangels kann daher niemals anderswo als in unſrer Einbildungskraft exiſtiren, und ein ſolches Schema bedeutet eine Regel der Syntheſis der Einbildungskraft in Anſehung reiner Geſtalten im Raume; oder auch eine Methode, uns die Ge-

ſtalten im Raume in ihrer Allgemeinheit vorzuſtellen. Noch viel weniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben jemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als die einem gewiſſen allgemeinen Begriffe gemaſse Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher unſere Einbildungskraft die Geſtalt eines gewiſſen vierfüſsigen Thiers allgemein vorzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt (z. B. des Pudels, Spitzes, Bologneſers, oder gar eines einzelnen Individuums), die nur die Erfahrung darbietet, oder auch auf jedes mögliche Bild eines Hundes *in concreto* eingeſchränkt zu ſeyn. Dieſes Schema eines Hundes muſs alſo von der Anſchauung des einzelnen Hundes *in concreto* wohl unterſchieden werden; denn die Realität unſrer empiriſchen Begriffe kann nicht durch jenes Schema, ſondern allein durch die einzelnen empiriſchen Anſchauungen der Hunde, von denen es abgezogen iſt, d. i. durch Beiſpiele in der Erfahrung dargethan werden. Dieſer Schematismus unſerer Einbildungskraft, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloſsen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele. Soviel läſst ſich nun zur Unterſcheidung des Schema von einem bloſsen Bilde ſagen: Das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft; das Schema ſinnlicher Begriffe (z. B. der Figuren im Raum) ein Product und gleichſam ein Monogramm (ſ. Ideal 4.) der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren

(adäquat ſind). Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann. Es iſt nehmlich nur die reine Syntheſis, gemäſs einer Regel nach Begriffen überhaupt, die der reine Verſtandesbegriff ausdrückt. Alſo iſt es ein Product der transſcendentalen Einbildungskraft, welches die Beſtimmung des innern Sinnes überhaupt nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit) in Anſehung aller Vorſtellungen betrifft, ſofern dieſe der Einheit der Apperception gemäſs *a priori* in einem Begriff zuſammenhängen ſollten (C. 180. f. M. I. 198.). Das transſcendentale Schema iſt folglich eine Anſchauung *a priori*, wie alle Schemate, doch von ganz eigener Art, weil kein Bild deſſelben möglich iſt (P. 120. 122.). Die ſchematiſche Vorſtellungsart iſt nehmlich die eine Anſchauungsart *a priori*; die andere iſt die ſymboliſche. Denn alle Anſchauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, ſind entweder Schemate oder Symbole, ſ. Darſtellung, 6. f.

S. K. hat alle dieſe Schemate nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit dieſen dargeſtellt, und man findet ſie in folgenden Artikeln (C. 181. M. I. 199.):

Das Schema der Kategorie der

a. Gröſse, die Zahl, ſ. Gröſse 5. u. Zahl;

b. Realität, der Zeitinhalt, ſ. Realität, 4., Qualität, 5. u. Limitation, 4.;

c. Subſtanz, die Beharrlichkeit, ſ. Subſtanz, 4. u. Beharrlichkeit;

d. Urſache, die nothwendige Zeitfolge, ſ. Dependenz, 2.;

e. Gemeinſchaft, das nothwendige Zugleichſeyn, ſ. Gemeinſchaft, 10.;

Digitized by Google

f. Möglichkeit, das Daſeyn zu irgend einer Zeit, ſ. Möglichkeit, 6.;

g. Wirklichkeit, das Daſeyn zu einer beſtimmten Zeit, ſ. Daſeyn, 6.;

h. Nothwendigkeit, das Daſeyn zu aller Zeit, ſ. Nothwendigkeit, 4.

9. Wenn man dieſe Schemate betrachtet, ſo ſiehet man, daſs das Schema einer jeden Kategorie eine gewiſſe Zeitbeſtimmung *a priori* nach einer Regel enthalte und vorſtelle, nehmlich das Schema der

a. Gröſse enthält und ſtellt die Erzeugung (Syntheſis) der Zeit ſelbſt, in der ſucceſſiven Auffaſſung eines Gegenſtandes, d. i. die Zahl vor;

b. Qualität, die Erzeugung (Syntheſis) der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorſtellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit (Realität als Phänomen in der Zeit);

c. Relation, die Erzeugung des Verhältniſſes der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d.i. nach einer Regel der drei Zeitbeſtimmungen, Beharrlichkeit, Zeitfolge und Gleichzeitigkeit);

d. Modalität, die Erzeugung der Zeit ſelbſt, als das Correlat der Beſtimmung eines Gegenſtandes, ob und wie er zur Zeit gehöre; nehmlich zu irgend einer Zeit, zu einer beſtimmten Zeit oder zu aller Zeit.

Die Schemate ſind alſo nichts als Zeitbeſtimmungen *a priori* nach Regeln, und dieſe Regeln gehen bei dem Schema

Digitized by Google

α. der Quantität auf die Zeitreihe;

β. der Qualität auf den Zeitinhalt;

γ. der Relation auf die Zeitordnung;

δ. der Modalität auf den Zeitinbegriff, in Anſehung aller möglichen Gegenſtände (C. 184. f. M. I. 208.).

10. Hieraus erhellet nun, daſs der Schematismus des reinen Verſtandes durch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft auf nichts anders hinauslaufe, als auf die Einheit alles Mannigfaltigen der Anſchauung in dem innern Sinne, und ſo indirect auf die Einheit des Bewuſstſeyns. Das Bewuſstſeyn iſt nehmlich eine Function des Verſtandes, welche dem innern Sinn, der eine Receptivität der Sinnlichkeit iſt, correſpondirt. Alſo ſind die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, den reinen Verſtandesbegriffen Bedeutung (Beziehung auf Objecte) zu verſchaffen; daher ſind aber nun auch die Kategorien von keinem andern, als einem möglichen empiriſchen Gebrauche, weil die Zeit nur eine Form der Erfahrungsgegenſtände iſt. Und ſo dienen dieſe Schemate bloſs dazu, die Erſcheinungen durch Gründe einer *a priori* nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewuſstſeyns in einem urſprünglichen) allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen (C. 185. M. I. 209.), ſ. Wahrheit, transſcendentale. Es fällt alſo in die Augen, daſs die Schemate der Sinnlichkeit die reinen Verſtandesbegriffe allererſt realiſiren, d. i. die Realität derſelben darthun und bewirken, aber ſie auch reſtringiren. Daher iſt das Schema eigentlich das reine Phänomenon, oder der ſinnliche Begriff eines Gegenſtandes, in Uebereinſtimmung mit dem reinen Verſtandesbe-

Digitized by Google

griff. Die Schemate ſtellen alſo die Dinge nur vor, wie ſie erſcheinen, folglich haben die reinen Verſtandesbegriffe eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung, wenn nur auf irgend eine andere Art als durch die Sinnlichkeit dieſer Bedeutung Gegenſtände correſpondiren könnten, auf die ſie zu beziehen wären. Allein ohne Schemate ſind die reinen Verſtandesbegriffe nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen realen Gegenſtand vor *) (C. 185. ff.), ſ. Reſtringiren u. Vernunftbegriff.

11. Noch giebt es ein architectoniſches Schema, d. i. eine *a priori* aus dem Princip des Zwecks eines Syſtems von Erkenntniſſen beſtimmte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile deſſelben, wodurch z. B. die Idee des Ganzen dieſer Erkenntniſſe ausgeführt iſt. Man kann dieſem Schema ein empiriſches entgegenſetzen, nehmlich die Vorſtellung einer ſolchen Mannigfaltigkeit und Anordnung der Theile, welche nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzweck der Vernunft entworfen wird, ſondern nach zufällig ſich darbietenden Abſichten (deren Menge man nicht voraus wiſſen kann); dieſes Schema giebt techniſche Einheit. Dasjenige

*) Sonderbar genug ſagt Braſtberger (a. a. O. S. 177.), der Schematismus des reinen Verſtandes ſei ein recht bewundernswürdiges Meiſterſtück von ſo groſsem Scharfſinn; und (S. 182.) er ſei entweder eine künſtlich verſteckte Tautologie, oder ein bloſser metaphyſiſcher Roman. Dies rührt nehmlich daher, weil Braſtberger ſich einbildet, K. wolle durch dieſen Schematismus zeigen, unſere ganze Erkenntniſs liege in uns ſelbſt ſo *a priori*, daſs aller fremde Realgrund auſser unſerm Vorſtellen ausgeſchloſſen bleibe. Allein K. läſst dieſen Realgrund bloſs problematiſch und behauptet nur, es ſei unmöglich, ſein Daſeyn zu erkennen. Durch den Schematismus will er aber nur die Möglichkeit der Erkenntniſs äuſserer Gegenſtände zeigen.

Schema hingegen, was nur zu Folge einer Idee entſpringt (wo die Vernunft die Zwecke *a priori* aufgiebt, und nicht empiriſch erwartet) gründet architectoniſche Einheit. Was wir Wiſſenſchaft nennen, hat ein Schema, welches den Umriſs (das Monogramm) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäſs, d. i. *a priori*, enthält, und dieſes von allen andern ſicher und nach Principien unterſcheiden muſs. Dieſe Wiſſenſchaft kann nun nicht techniſch, d. i. nach der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen, oder dem zufälligen Gebrauch der Erkenntniſs *in concreto* zu allerlei beliebigen äuſsern Zwecken; ſondern muſs architectoniſch, d. i. nach der Verwandtſchaft und Ableitung von einem einigen oberſten und innern Zwecke, der das Ganze allererſt möglich macht, entſpringen. (C. 861. f. M. I. 1003.). Ein ſolches Schema entſpricht in der Ausführung ſehr ſelten der Idee deſſen, der eine Wiſſenſchaft zu Stande bringen will; indeſſen hat doch jede ihr Schema, als ihren urſprünglichen Keim, in der ſich durch die Wiſſenſchaft bloſs auswickelnden Vernunft (C. 862. 863.). S. übrigens Wiſſenſchaft, Schwärmerei u. Typus.

Schematiſche Conſtruction, Hypotypoſe, ſ. Conſtruiren und Darſtellung.

Schematiſiren,

ſchematizare, *ſchematiſer*. Dieſen Namen giebt K. dem Beſtreben, einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faſslich zu machen, z. B. den Grad der Liebe Gottes zum menſchlichen Geſchlecht durch die höchſte Aufopferung für Unwürdige (Joh. 3, 16.). So machen wir uns die überſinnliche Urſache einer Pflanze faſslich nach der Analogie mit

Digitized by Google

einem Künſtler in Beziehung auf ſein Werk, nehmlich dadurch, daſs wir jener Urſache Verſtand beilegen. Das Verfahren mit Schematen auf dieſe Art nennt K. den Schematismus der Analogie. Er dient zur Erläuterung, und wir können ihn nicht entbehren. Das Verfahren mit den Schematen, um dadurch Begriffe zu realiſiren oder in der Anſchauung darzuſtellen (ſ. Schema, 5.), heiſst der Schematismus der Objectsbeſtimmung. Er dient zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes. Den Schematismus der Analogie aber in den der Objectsbeſtimmmung verwandeln iſt Anthropomorphismus, der in moraliſcher Abſicht (in der Religion) von den nachtheiligſten Folgen iſt. Dies thut aber der, welcher nach der Analogie von dem, was dem Sinnlichen zukömmt, ſchlieſst, daſs es auch dem Gegenſtande zukomme, deſſen Begriff man durch das Schematiſiren faſslich machen will. Dann wird der Begriff nicht erläutert, ſondern vermeintlich erweitert. Ein ſolcher Schluſs würde wider alle Analogie laufen. Daraus, daſs wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verſtändlich zu machen (durch ein Beiſpiel zu belegen), nothwendig brauchen, folgt ja nicht, daſs dieſes Sinnliche, welches im Schema dargeſtellt ward, auch dem Gegenſtande jenes Begriffs, als ſein Prädicat zukommen müſſe. Wir können nicht ſagen: ſo wie ich mir die Urſache eines organiſchen Geſchöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt nicht anders faſslich machen kann, als nach der Analogie mit einem Künſtler in Beziehung z. B. auf eine Uhr, nehmlich dadurch, daſs ich ihm Verſtand beilege, ſo muſs auch die Urſache der Welt Verſtand haben. Das hieſse, der Urſache der Welt Verſtand beizulegen, iſt nicht bloſs eine Bedingung der Faſslichkeit meines Begriffs von derſelben, ſondern ſelbſt der Möglichkeit einer ſolchen Urſache. Zwiſchen dem

Verhältniſſe aber eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schema zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εις ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hineinführt (R. 81.*) ff.), ſ. Anthropomorphismus, 2. u. Analogie, 21. ff.

Schematismus,

ſ. Schema, 5. 7. 10. u. Schematiſiren.

Schenkende,

ſ. Schenkungsvertrag.

Schenkungsvertrag,

pactum donationis, *donation*. Derjenige Vertrag, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten (*gratis*, *gratuitement*) veräuſsere (K. 141.). Es iſt dies die eine der drei Arten von wohlthätigen Verträgen und heiſst auch die Verſchenkung (K. 120.). Auch iſt es einer der vier Fälle, wo das Urtheil, was an ſich und was vor einem Gerichtshof recht iſt, ganz verſchieden ausfallt (K. 140.). Es enthält dieſer Vertrag ein Verhältniſs von dem Schenkenden (*donans*, *donateur*), der eine Sache unvergolten veräuſsert, zu einem Andern, dem Beſchenkten (*donatarius*, *donataire*), nach dem Privatrecht, wodurch das Mein auf dieſen durch Annehmung des letztern (*donum*, *don*) übergeht, ſ. Beſchenkter. Daſs der Schenkende hierbei gemeinet ſei, zu der Haltung ſeines Verſprechens gezwungen zu werden, und alſo auch ſeine Freiheit umſonſt wegzuge-

ben, und gleichſam ſich ſelbſt wegzuwerfen, iſt nicht zu präſumiren (*nemo ſuum iactare praeſumitur*), und doch würde nach dem Recht im bürgerlichen Zuſtande dieſer Zwang ſtatt finden; denn da kann der Zubeſchenkende den Schenkenden zu Leiſtung des Verſprechens zwingen. In Anſehung des Rechts an ſich, nach dem Privatrecht, kann alſo der Promittent nicht gezwungen werden, ſein Verſprechen, daſs er etwas ſchenken wolle, zu halten; aber wohl nach dem öffentlichen Recht vor einem Gerichtshofe. Daſs der Verſchenkende zu dieſem Zwange einwillige, kann der Gerichtshof nicht präſumiren, denn das wäre ungereimt; allein dieſer muſs bei ſeinem Spruch (Sentenz) ſtets auf das Gewiſſe ſehen, und das iſt das Verſprechen des Promittenten und die Annahme des Promiſſars. Der Gerichtshof kann darauf nicht Rückſicht nehmen, ob ſich der Verſchenkende die Freiheit, von ſeinem Verſprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht. Denn ſolche Rückſichten würden dem Gerichtshofe das Rechtſprechen unendlich erſchweren, oder unmöglich machen; der Verſchenkende müſste ſich daher jene Freiheit ausdrücklich vorbehalten haben.

Scherz,

facetiae, facétie, plaiſanterie, badinage. Diejenige Stufe der Unterredung, da ſie ein bloſses Spiel des Witzes iſt, und Lachen erregt (A. 249. f.). Die Vertraulichkeit unter Freunden, etwas an einander als Fehler zu belachen, iſt nur eine Art des Scherzes (*raillerie*) (T. 147.).

Schickſal,

fatum, deſtin, fatalité. Die Nöthigung einer ihren Wirkungsgeſetzen nach uns un-

bekannten Urſache (Z. 47.), ſ. Fatalismus und Fatum.

Schismatiker,

ſchismaticus, *ſchismatique.* Dieſen Namen geben die Theologen denen, die in Anſehung der kirchlichen Form anders denken, als die Mitglieder der Kirche, und alſo in einer öffentlichen Spaltung mit der Kirche leben, ob ſie ſich zwar, der Materie nach, zu derſelben bekennen (F. 77.). So ſagt *Feuardentius* in den Anmerkungen zum Irenäus (*adv. Haer. lib. IV. c. 62.*): Die Schismatiker ſind nicht wahre Glieder der katholiſchen Kirche, weil ſie, wie Irenäus will, auſser der Kirche ſind. S. Kirchenglaube, 5, b.

Schlaf,

dormitus, *sommeil.* Der Schlaf iſt derjenige Zuſtand der Schwächung des Sinnenvermögens eines geſunden Menſchen, daſs er unvermögend iſt, ſich der durch äuſsere Sinne gegebenen Vorſtellungen bewuſst werden zu können (A. 65.). Dies iſt die Worterklärung des Schlafs, oder diejenige Erklärung, welche dient, dieſen Zuſtand von jedem andern zu unterſcheiden. Die Sacherklärung, d. i. diejenige Erklärung des Schlafes, welche die Möglichkeit dieſes Zuſtandes, oder wie er durch eine Veränderung im Cörper erzeugt wird, angiebt, iſt noch nicht gefunden. Sie wäre Sache des Phyſiologen. Die Wirklichkeit lehrt hier, wie bey allen Phänomenen, die Möglichkeit; nehmlich daſs, aber nicht wie, der Schlaf möglich iſt. Der Zuſtand des Schlafs iſt nicht ein künſtlicher, ſondern ein natürlicher; der Menſch, und jedes Thier, iſt ſich alsdann der Vor-

Digitized by Google

ſtellungen nicht bewuſst, die durch äuſsere Sinne (das Gehör, das Gefühl und den Geruch) in ihn kommen, ſeine Empfindungen, die aus der Afficirung dieſer Sinne entſtehen, ſind zu ſtumpf, und er kann weder ſich, noch ſeine einzelnen Glieder willkührlich bewegen. Der Schlaf entſteht ſtufenweiſe. Zuerſt kommen wir in eine Art ſanfter Ruhe, wenn uns der Schlaf anwandelt, dies heiſst die Schläfrigkeit; hierauf werden unſre Empfindungen ſtumpf, d. h. wir fangen an zu ſchlummern; dann kommt die Zerſtreuung oder der Zuſtand des Traums, und endlich werden wir unthätig oder gerathen in den Zuſtand des tiefen Schlafs.

2. Es iſt merkwürdig, daſs der Schlaf Kälte verurſacht, und durch Kälte kommen wir in den Schlaf. Die Menſchen, welche erfrieren, erfrieren alle im Schlaf. Einige Thiere ſchlafen den Winter über, in welchen Schlaf die Kälte dieſe Thiere verſetzt; das Thier hat alsdann nicht mehr Wärme als die Luft. Es ſcheint daher der Schlaf aus Mangel an Lebenswärme zu entſtehen, denn indem man ſchlafen will, ſo friert man. Durch vielen Schlaf wird überhaupt das Blut zahe, und die Lebenswärme verringert die Erſcheinungen des Schlafs. Beim erſten Auftritt der Schläfrigkeit wird die Aufmerkſamkeit auf äuſsere Gegenſtände ſchwächer, aber eben darum wird nun das fortgeſetzte Spiel der Imagination deſto lebhafter. Im Wachen wirkt nehmlich die Imagination auch, aber ihre Bilder ſind dann nur etwa ſo hell, als ein Licht am hellen Tage. Junge Leute werden bange, beſonders wenn ſie anfangen zu ſchlafen und ſich in einer aufrechten Stellung befinden; vielleicht weil die Bruſt beklemmt und dadurch der Lunge die Ausdehnung erſchwert wird.

3. Der Schlaf iſt vom Schlummer nur dadurch unterſchieden, daſs man im Schlummer nicht

Digitized by Google

zu ſtumpfe Empfindungen hat, obgleich die Vorſtellungen, die man daraus macht, ganz gewöhnlich falſch ſind. Im Schlummer allein hat man Träume, deren man ſich noch bewuſst iſt, im tiefſten Schlaf träumen wir wahrſcheinlich auch, aber wir ſind uns dieſer Träume gar nicht bewuſst, weil die ſinnlichen Empfindungen dann zu ſtumpf ſind, als daſs wir uns derſelben bewuſst werden könnten. Im tiefen Schlaf ſind wir einem Todten ſehr ähnlich. Der Athemzug iſt dann ſehr langſam. Lange oder viel ſchlafen iſt freilich eben ſo viel Erſparniſs am Ungemach, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei ſich führt, und es iſt wunderlich genug, ſich ein langes Leben zu wünſchen, um es gröſstentheils zu verſchlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankömmt, dieſes vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerſpricht in ſeiner Abſicht ſich ſelbſt. Wenn man im Schlaf von ſelbſt aufwacht, ſo iſt es darum ſehr rathſam, daſs man gleich aufſtehe, und den Schlaf lieber auf eine andere Zeit verſchiebe; denn das wechſelnde Erwachen und wieder Einſchlummern in langen Winternächten giebt dem Nervenſyſtem oder Nervenſaft jedesmal und alſo zu oft eine andere Richtung, und veranlaſst dadurch ein Nervenfieber. Es iſt daher für das ganze Nervenſyſtem lähmend, zermalmend und in täuſchender Ruhe krafterſchöpfend, mithin die Gemächlichkeit hier eine Urſache der Verkürzung des Lebens. Das Bett iſt das Neſt einer Menge von Krankheiten und vieles Schlafen macht ſchläfrig (F. 174. f.).

4. Urſachen des Schlafs. Alle Empfindungen geſchehen durch die Nerven, ihre Wurzel iſt im Gehirn, und der Hauptſtamm die *medulla oblongata*. Es ſcheint im Gehirn die Fabrik des Nervenſafts zu ſeyn. So wie ein Baum, wenn man ihm ein Stück Wurzel wegnimmt, doch noch blüht, ſo hat man Beiſpiele, daſs Menſchen, die einen guten Theil vom Gehirn verloren haben, doch noch

leben. Das Gehirn beſtehet aus zwei Theilen, dem groſsen oder Vordergehirn (*cerebrum*) und kleinen oder Hintergehirn (*cerebellum*). Im Vordergehirn ſcheinen alle Organe der Empfindſamkeit und der willkührlichen Bewegungen zu ſeyn; ſo wie im Hintergehirn alle Lebensſäfte und Principien des Lebens. Man hat grauſame Experimente mit Thieren gemacht, die dieſes beweiſen. Man nehme z. B. an einem Hunde den Theil der Hirnſchale weg, der das Vordergehirn bedeckt, und drücke ihn ſanft auf das Vordergehirn, ſo geräth er gleich in Schlaf. Es ſcheint hieraus zu folgen, daſs denen, welche die Schlafſucht (Lethargie) haben, das Vordergehirn gedrückt ſeyn müſſe. Des Tages verſchwenden wir den Nervenſaft, der Schlaf verurſacht nun eine ſolche Abſpannung, daſs ſich der Nervenſaft wieder ſammlen kann; daher iſt die Abſpannung im Schlafe zugleich eine Kräfteſammlung zu erneuerter äuſserer Sinnenempfindung, wodurch ſich der Menſch gleich als neugebohren in der Welt ſieht, aber mit dieſer Abſpannung geht wohl ein Drittheil unſerer Lebenszeit unbewuſst und unbedauert dahin (A. 65.).

5. Die äuſsern Urſachen des Schlafes ſind:

a. einförmige Bewegungen. Die Einförmigkeit der Bewegungen macht nehmlich, daſs man nicht mehr aufmerkſam iſt, folglich die äuſsern Gegenſtände nach und nach aufhören uns zu beſchäftigen; und ſo entſteht der Schlaf. Daher die Zuhörer am erſten einſchlafen, wenn der Prediger in einem einförmigen Ton redet, wenn er auch gewaltig, aber doch einförmig, fortſchreiet;

b. alles, was unſerm Lebensſaft eine andere Richtung giebt. Daher das Eſſen ſchläfrig macht. Weil aber der Schlaf abkühlt, ſo iſt es nicht rathſam, gleich nach dem Eſſen (lange) zu ſchlafen. Hingegen iſt es ſehr gut, lange bei

Digitized by Google

Tiſche zu ſitzen nach dem Eſſen; und ſich mit Sachen zu unterhalten, die nicht viel Nachdenken erfordern. Man mag auch gern bei Tiſche lachen, folglich führt ſchon die Natur darauf, daſs das Lachen zur Verdauung hilft. Des Morgens hingegen bei nüchternem Magen mag man manchem ſchlecht mit dem Lachen ankommen, zu dieſer Tageszeit ſind lächerliche Sachen nicht angenehm.

Die *innere* Urſache des Schlafs iſt, daſs den Tag über der Lebensſaft aus unſerm Gehirn zu den Organen der Empfindungen und willkührlichen Bewegungen tritt. Nun erſchöpft ſich dadurch nach und nach aller Lebensſaft, dann geräth der Menſch in Schlaf. Während des Schlafs erzeugt ſich wieder neuer Lebensſaft im Gehirn, flieſst ins Vordergehirn, und dann wacht der Menſch auf (Mnſcrpt.).

6. Der widernatürliche Zuſtand einer Betäubung der Sinnenwerkzeuge, welche einen geringern Grad der Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt als im natürlichen zur Folge hat, iſt ein Analogon der *Trunkenheit*. Daher nennt man den, der aus einem feſten Schlaf ſchnell aufgeweckt wird, *ſchlaftrunken*. Er hat dann noch nicht ſeine völlige Beſinnung. Aber auch im *Wachen* kann Jemanden eine plötzliche Verlegenheit ſich zu beſinnen anwandeln. Man weiſs dann nicht, was man in einem unvorhergeſehenen Falle zu thun habe, d. i. der ordentliche und gewöhnliche Gebrauch des Reflexionsvermögens wird gehemmt. Dies bringt einen Stillſtand im Spiel der Sinnenvorſtellungen hervor, der wie ein augenblicklich anwandelnder *Schlaf* anzuſehen iſt. Man ſagt dann, der Menſch iſt aus der Faſſung gebracht, iſt auſser ſich (vor Freude oder Schreck). Auch ſagt man: er iſt *perplex*, *verdutzt*, *verblüfft* (A. 65. f.).

7. Im *Schlaf* ein unwillkührliches Spiel ſeiner Einbildungen ſeyn, heiſst *träumen* (A. 67.).

Digitized by Google

Iſt man im Wachen ein ſolches Spiel ſeiner Phantaſie, ſo verräth das einen krankhaften Zuſtand. Der Schlaf ſcheint allen Thieren, ja ſelbſt den Pflanzen (nach der Analogie der letztern mit den erſtern), zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte nothwendig. Aber eben das ſcheint auch der Fall mit den Träumen zu ſeyn. Die Lebenskraft würde erlöſchen und der tiefſte Schlaf müſste zugleich den Tod mit ſich führen, wenn ſie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde. Wenn man ſagt: einen feſten Schlaf ohne Träume gehabt zu haben, ſo heiſst das nur, man erinnere ſich gar nicht der Träume beim Erwachen. Dies kann einem auch wohl, wenn die Einbildungen ſchnell wechſeln, im Wachen begegnen. Man kann nehmlich in einem Zuſtande der Zerſtreuung ſeyn, ſo daſs man, mit ſtarrem Blick eine Weile auf denſelben Gegenſtand geheftet, beim Erwachen davon glaubt nichts gedacht zu haben. Wir würden wähnen, in zwei verſchiedenen Welten zu leben, wenn es nicht beim Erwachen in unſern Träumen viele Lücken (aus Unaufmerkſamkeit übergangne verknüpfende Zwiſchenvorſtellungen) gäbe, und wir in der folgenden Nacht da wieder zu träumen anfingen, wo wir es in der vorigen Nacht gelaſſen haben. Das Träumen iſt eine weiſe Veranſtaltung der Natur, zur Erregung der Lebenskraft durch Affecten, die ſich auf unwillkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen. Während deſſelben ſind die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Cörpers, nehmlich die der Muskeln, ſuſpendirt. Nur muſs man die Traumgeſchichten nicht für Offenbarungen aus einer unſichtbaren Welt anſehen (A. 80. f.).

Schlaftrunken,

ſ. Schlaf. 6.

Digitized by Google

Schlag,

beſonderer, Menſchenſchlag, *varietas nativa, variété native.* Jede Abartung, welche mit andern zwar halbſchlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erliſcht, heiſst ein beſonderer Schlag. Die Beſchaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), ingleichem der Nahrung, bringen nach und nach einen ſolchen erblichen Unterſchied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes oder Race. Man findet, daſs dieſe Abartungen ſich vornehmlich in der Gröſse, der Proportion der Gliedmaſsen (plump oder geſchlang) und im Naturell äuſsern. Alles dieſes artet zwar in der Vermiſchung mit Fremden halbſchlächtig an, verſchwindet aber auf einem andern Boden und bei anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klima) in wenig Zeugungen. Ein ſolcher Schlag der Menſchen iſt nach Verſchiedenheit jener Urſachen in eben demſelben Lande bloſs nach den Provinzen kenntlich (wie ſich z. B. die Böotier, die einen feuchten, von den Athenienſern unterſchieden, die einen trocknen Boden bewohnten). Dieſe Verſchiedenheit iſt freilich oft nur einem aufmerkſamen Auge kenntlich (S. III. 69. f.), ſ. Menſchenſchlag.

2. Die Menſchengattung kann alſo in Racen oder Abartungen (*progenies claſſifica*), und dieſe in verſchiedene Menſchenſchläge (*varietas nativa*) abgetheilt werden. Dieſe letztern enthalten aber keine unausbleiblichen Kennzeichen, die ſich nach einem anzugebenden Geſetze vererben. S. Menſchenſchlag, 2

Schlauigkeit,

Verſchlagenheit, Verſchmitztheit, *aſtutia, verſutia, ruſe.* Die Geſchicklichkeit, An-

dere zu betrügen (A. 129.). Dieſe Geſchicklichkeit haben z. B. Schatzgräber, Goldmacher und Lotteriehändler. Die Frage iſt nun: ob der Betrüger klüger ſeyn müſſe, als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme ſei. In dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte kommen, ſo löſen die Kaufleute Geld, wird unter dem Narren der Treuherzige verſtanden, welcher leicht vertraut (glaubt). Dieſe Benennung iſt aber ſehr ungebührlich. Der Betrüger iſt eigentlich der Narr; denn darum keinem andern Menſchen zu trauen, weil mich einer betrogen hat, iſt Miſanthropie (A. 129.).

2. Es giebt Betrüger, die ſich durch einen groſsen Betrug auf einmal in den Stand zu ſetzen wuſsten, keines Andern und ſeines Zutrauens mehr zu bedürfen. Dergleichen war z. B. Jener, der bei Etablirung eines groſsen Seehandels auf Actien mit der Caſſe davon ging, ſich in einem fremden Staat niederlieſs und daſelbſt in groſsem Wohlſtande lebte. In dieſem Fall iſt der Charakter eines ſolchen Betrügers zwar ganz anders; aber er ſelbſt darum nicht minder ein Narr; denn ſtatt daſs jener, der ſich durch ſeinen Betrug um andrer Zutrauen bringt, ſich eigentlich ſelbſt betrügt und daher ausgelacht zu werden verdient, wird dieſer, der ſeines Glücks wegen Andrer Zutrauen nicht mehr bedarf, doch von rechtlichen Menſchen angeſpieen, wobei doch auch eben kein dauernder Vortheil iſt (A. 129.).

Schlechthinböſe,

ſ. Hang, 9. b.

Schlechthingut,

ſ. Gutes.

Digitized by Google

Schluſs,

Syllogismus, *ratiocinium*, *ſyllogismus*, *ſyllogisme*. Man nennt jede Ableitung (*deductio*) eines Urtheils aus einem andern, welches durch eine beſondere Function des Denkens (das Schlieſsen) geſchieht, einen Schluſs. Bei jedem Schluſs iſt

a. ein Satz, der zum Grunde liegt. z. B. alle Menſchen ſind ſterblich;

b. ein anderer Satz, der aus jenem gezogen wird, und die Folgerung heiſst, z. B. ich bin ſterblich;

c. die Schluſsfolge oder Conſequenz, nach welcher die Wahrheit des zweiten Satzes mit der Wahrheit des erſten unausbleiblich verknüpft wird, z. B. weil ich ein Menſch bin, ſo bin ich ſterblich. Liegt die Folgerung in dem erſten Urtheil ſo, daſs es zur Ableitung daraus keines vermittelnden Urtheils bedarf, ſo heiſst der Schluſs unmittelbar (*conſequentia immediata*); iſt aber noch ein vermittelndes Urtheil zu dieſer Ableitung nöthig, ſo heiſst der Schluſs mittelbar (*conſequentia mediata*). Bei dem letztern nehmlich ſind, auſser den in dem zum Grunde liegenden Urtheil enthaltenen Begriffen, noch andere zur Herleitung des neuen Erkenntniſſes nöthig. Unmittelbare Schlüſſe heiſsen auch Verſtandesſchlüſſe; alle mittelbare Schlüſſe hingegen ſind entwederVernunftſchlüſſe, oder Schlüſſe der Urtheilskraft (L. 178 f. C. 359. f. M. I. 404.).

2. I. Verſtandesſchlüſſe. Im Verſtandesſchluſſe wird die bloſse Form der Urtheile verändert, die Materie derſelben (Subject

und Prädicat) bleibt unverändert dieſelbe. Alle mittelbaren Schlüſſe haben nehmlich der Materie nach ganz unterſchiedene Urtheile, indem bei ihnen ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff hinzukommen muſs.

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo iſt auch Cajus ſterblich;

iſt daher kein unmittelbarer Schluſs. Denn Cajus und Menſch iſt nicht einerlei Subject, und ich brauche daher noch erſt das vermittelnde und wieder ganz veränderte Urtheil: Cajus iſt ein Menſch. Die Verſtandesſchlüſſe erlauben zwar auch ein vermittelndes Urtheil (*judicium intermedium*); aber alsdann iſt daſſelbe bloſs tautologiſch (das Prädicat und Subject vollkommen einerlei). Wie z. B. in dem unmittelbaren Schluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich;

Vermittelndes tautologiſches Urtheil:

Einige Menſchen ſind Menſchen;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich (L. 179. f.).

3. *Modi* der Verſtandesſchlüſſe. Die Verſtandesſchlüſſe gehen durch alle Claſſen der logiſchen Functionen des Urtheilens, und ſind folglich in ihren Hauptarten beſtimmt durch die vier Momente der Kategorien. Wir haben alſo:

a. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Quantität der Urtheile (*per iudicia ſubalternata*). In dieſen ſind die beiden Urtheile der Quantität nach unterſchieden, und es wird hier das beſondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundſatze zufolge: Vom Allgemeinen gilt der Schluſs auf das Beſondere (*ab univerſali ad particulare valet conſequentia*).

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich;

iſt ein ſolcher Verſtandesſchluſs in Beziehung auf die Quantität der Urtheile. Das zweite Urtheil heiſst unter dem erſten enthalten (*iudicium ſubalternatum*); beſondere Urtheile ſind nehmlich unter allgemeinen, und einzelne unter beſondern und unter allgemeinen enthalten.

b. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Qualität der Urtheile (*per iudicia oppoſita*). Bei den Verſtandesſchlüſſen dieſer Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegenſetzung oder Oppoſition betrachtet. Wir haben aber drei ſolche logiſche oder analytiſche Oppoſitionen, ſ. Oppoſition, 2.; folglich giebt es auch drei Verſtandesſchlüſſe durch entgegengeſetzte Urtheile:

α. Verſtandesſchlüſſe durch contradictoriſche Urtheile (*per iudicia contradictorie oppoſita*), ſ. Oppoſition, 2;

β. Verſtandesſchlüſſe durch conträre Urtheile, ſ. Oppoſition, 3;

γ. Verſtandesſchlüſſe durch ſubconträre Urtheile, ſ. Oppoſition, 10.

Verſtandesſchlüſſe durch gleichgeltende Urtheile (*iudicia aequipollentia*) können eigentlich keine Schlüſſe genannt werden; z. B.

Nicht alle Menſchen ſind tugendhaft;
Einige Menſchen ſind alſo nicht tugendhaft;

denn nicht alle und einige nicht bedeutet einerlei und giebt folglich keinen Schluſs.

c. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Relation der Urtheile (*per iudicia converſa, ſ. per converſionem*). Dieſe unmittelbaren Schlüſſe

durch Umkehrung beſtehen in der Verſetzung der Subjecte und Prädicate in den beiden Urtheilen. Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert, dann iſt das Umgekehrte (*converſum*) von dem Umkehrenden (*convertente*) der Quantität nach unterſchieden, und die Umkehrung heiſst eine veränderte (*converſio per accidens*); oder die Quantität bleibt unverändert, dann heiſst die Umkehrung eine reine (*converſio ſimpliciter talis*). In Abſicht auf die Verſtandesſchlüſſe durch die Umkehrung gelten aber folgende Regeln:

α. Bei allgemein bejahenden Urtheilen iſt nur eine veränderte Umkehrung möglich, weil nur Einiges vom Prädicat in dem Begriff des Subjects enthalten iſt.

β. Bei allgemein verneinenden Urtheilen iſt eine reine Umkehrung möglich, weil hier das Subject aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben wird.

γ. Bei particular bejahenden Urtheilen iſt eine reine Umkehrung möglich, denn es iſt nur ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädicat ſubſumirt, und es läſst ſich auch nur ein Theil der Sphäre des Prädicats dem Subject ſubſumiren.

Ex. zu α: Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind einige Sterbliche Menſchen.

Ex. zu β. Kein Menſch iſt ein Engel;
Alſo iſt kein Engel ein Menſch.

Ex. zu γ. Einige Menſchen ſind gelehrt:
Alſo ſind einige Gelehrte Menſchen.

Wenn ſich manche allgemein bejahende Urtheile rein umkehren laſſen, ſo liegt das in der beſondern Beſchaffenheit ihrer Materie. z. B.

Digitized by Google

Alles Unveränderliche iſt nothwendig;
Alles Nothwendige iſt unveränderlich,

dies folgt nicht aus der Form des Schluſſes.

d. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Modalität der Urtheile (*per iudicia contrapoſita*). Sie verwandeln ein aſſertoriſches Urtheil in ein apodiktiſches, indem ſie bei Beibehaltung der Quantität der Urtheile die Qualität derſelben verändern, und das Gegentheil vom Prädicat des erſten Urtheils zum Subject des zweiten machen *). In Abſicht auf die Contrapoſition gilt die allgemeine Regel: Alle allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich rein contraponiren; denn wenn das Prädicat die ganze Sphäre des Subjects unter ſich enthält, ſo kann das Gegentheil des Prädicats gar nichts von dieſer Sphäre unter ſich enthalten. Z. B.

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Also kann kein Nichtſterblicher ein Menſch ſeyn.

In L. 187. f. 55. muſs es in Anmerk. 1. heiſsen, daſs die Umkehrung oder Converſion nicht die Qualität, die Contrapoſition aber nicht die Quantität verändere. Uebrigens laſſen ſich (gegen Anmerk. 2.) die unmittelbaren Schluſsarten gar wohl auch auf die hypothetiſchen und disjunctiven Urtheile anwenden, wie man in Kieſewetters Logik finden kann (L. 180. ff.).

4. II. Vernunftſchlüſſe. Ein Vernunftſchluſs iſt das Erkenntniſs der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel. Z. B.

*) Dieſes iſt in L. 186. §. 54. ausgelaſſen.

Digitized by Google

Allgemeine Regel: Alle Menſchen ſind ſterblich;

Subſumtion der Bedingung: Ich bin ein Menſch;

Daraus folgt nothwendig: Ich bin ſterblich.

Das allgemeine Princip der Rationalität oder Nothwendigkeit (*principium rationalitatis, ſ. neceſſitatis*) aller Vernunftſchlüſſe iſt nehmlich: was unter der Bedingung einer Regel ſteht, das ſteht auch unter der Regel ſelbſt. Zu einem jeden Vernunftſchluſſe gehören folgende weſentliche drei Stucke:

α. eine allgemeine Regel, welche der Oberſatz (*propoſitio major, Majeure*) genannt und von dem Verſtande gedacht wird;

β. ein Satz, der ein Erkenntniſs unter die Bedingung der allgemeinen Regel vermittelſt der Urtheilskraft ſubſumirt und der Unterſatz (*propoſitio minor, Mineure*) heiſst;

γ. der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der ſubſumirten Erkenntniſs bejahet oder verneint, und folglich dieſes Erkenntniſs *a priori* durch die Vernunft beſtimmt. Dieſer Satz heiſst der Schluſsſatz (*concluſio, concluſion*). Die beiden erſten Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die Vorderſätze oder Prämiſſen genannt, z. B.

Vorderſätze:
Oberſatz: alle Menſchen ſind ſterblich;
Unterſatz: Gelehrte ſind Menſchen;

Schluſsſatz: alſo ſind Gelehrte ſterblich.

Digitized by Google

Die Regel (alle Menſchen ſind ſterblich) iſt eine Aſſertion (ſie ſind es) unter einer allgemeinen Bedingung (ſterblich). Das Verhältniſs der Bedingung zur Aſſertion (daſs ſie es z. B. unbedingt ſind) iſt der Exponent der Regel. Die Erkenntniſs, daſs die Bedingung (irgendwo, z. B. bei Menſchen) ſtatt finde, iſt die Subſumtion. Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung ſubſumirt worden (z. B. Gelehrte), mit der Aſſertion der Regel (daſs Menſchen es ſind), iſt der Schluſs. Was Materie und Form des Vernunftſchluſſes heiſst, findet man im Art. Materie, 2. C (L. 187. ff. C. 360. M. I. 405.).

5. Eintheilung der Vernunftſchlüſſe der Relation nach. Es kann nur drei Arten von Oberſätzen geben, durch welche das Verhältniſs zwiſchen einer Erkenntniſs und ihrer Bedingung vorgeſtellt wird, ſ. Materie, 2. C. Dies giebt dreierlei Vernunftſchlüſſe, nach der Verſchiedenheit des Oberſatzes: kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive. Der Quantität nach können die Vernunftſchlüſſe nicht eingetheilt werden, denn jeder Oberſatz iſt eine Regel, mithin allgemein; auch nicht der Qualität nach, denn es iſt gleichgeltend, ob der Schluſsſatz bejahend oder verneinend iſt; auch nicht der Modalität nach, denn der Schluſsſatz ist stets apoliktisch.

a. Kategoriſche Vernunftſchlüſſe. In einem kategoriſchen Vernunftſchluſſe befinden ſich drei Hauptbegriffe oder Glieder (*termini*, *Termes*):

α. das Prädicat im Schluſsſatz, welcher Begriff der Oberbegriff (*terminus major*, *Terme Majeur*) heiſst, weil er eine gröſsere Sphäre hat als das Subject;

Digitized by Google

β. das Subject im Schluſsſatz, welcher Begriff der Unterbegriff (*terminus minor, Terme Mineur*) heiſst;

γ. ein vermittelndes Merkmal (*nota intermedia*), welcher Begriff der Mittelbegriff oder das Mittelglied (*terminus medius, Terme Moien*) heiſst, weil durch denſelben ein Erkenntniſs unter die Bedingung der Regel ſubſumirt wird. Z. B. in dem Vernunftſchluſs:

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Gelehrte ſind Menſchen;
Alſo ſind Gelehrte ſterblich;

iſt ſterblich der Oberbegriff, Gelehrte der Unterbegriff und Menſchen der Mittelbegriff. Die Principien oder oberſten Regeln aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe findet man in dem Art. Figur, 26. ff. Dazu kommen noch folgende:

αα. In jedem kategoriſchen Vernunftſchluſſe können nur drei Hauptbegriffe enthalten ſeyn; wenn alſo der Mittelbegriff in den Prämiſſen, oder die Begriffe in dem Schluſsſatz mit denen in den Prämiſſen in verſchiedener Bedeutung genommen werden, ſo ſagt man, der Schluſs gehe auf vier Füſsen, und er iſt dann falſch.

ββ. Die Vorderſätze dürfen nicht insgeſammt verneinen (*ex puris negativis nihil ſequitur*), ſ. Figur, 5, a.

γγ. Die Vorderſätze dürfen nicht insgeſammt beſondere Sätze ſeyn (*ex puris particularibus nihil ſequitur*), ſ. Figur 5, b.

δδ. Der Schluſsſatz richtet ſich allemal nach dem ſchwächern Theile des Schluſſes (*concluſio ſequitur partem debiliorem*) und iſt folglich negativ und particular, wenn einer der Vorderſätze dieſes iſt.

Digitized by Google

ee. Der Oberſatz muſs allgemein und der Unterſatz bejahend ſeyn, folglich muſs ſich der Schluſsſatz in Anſehung der Qualität nach dem Obersatze und in Anſehung der Quantität nach dem Unterſatze richten.

Was reine und vermiſchte kategoriſche Vernunftſchlüſſe ſind, findet man im Art. Figur, 30. ff. Dort (32. ff.) iſt gezeigt worden, daſs in den drei letzten ſogenannten Figuren des kategoriſchen Vernunftſchluſſes bloſs vermiſchte Schlüſſe möglich ſind, welche durch die Umkehrung der Sätze entſtehen, und in denen alſo die Stellung dieſer Sätze nicht die geſetzmäſsige iſt. In dem Art. Figur findet man auch, was unter den 4 Figuren der Schlüſſe zu verſtehen iſt. Im Schema (L. 197 §. 68.) muſs es aber in der vierten Figur heiſsen: $\frac{SM}{PM}$. Die Regel der erſten Figur iſt: daſs der Oberſatz ein allgemeiner, der Unterſatz ein bejahender Satz ſei; da nun dieſes die allgemeine Regel aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe überhaupt ſeyn muſs, ſo ergiebt ſich hieraus, daſs die erſte Figur die einzige geſetzmäſsige ſei. Im Art. Figur, 33. findet man die Bedingung der Gültigkeit der drei letztern Figuren, welche darauf hinausläuft, daſs der Mittelbegriff in den Sätzen eine ſolche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüſſe die Stelle der Sätze nach den Regeln der erſten Figur entſpringen kann. In der zweiten Figur ſteht nehmlich der Unterſatz recht, alſo muſs der Oberſatz umgekehrt werden, und zwar ſo, daſs er allgemein bleibt. Der Oberſatz muſs aber dann allgemein verneinend ſeyn, ſonſt muſs er contraponirt werden. In beiden Fällen wird der Schluſsſatz verneinend (er folgt dem ſchwächern Theile). In der dritten Figur wird der bejahende Unterſatz particular umgekehrt. In der vierten Figur werden beide Vorderſätze umgekehrt. Hieraus er-

Digitized by Google

hellet, daſs in jeder der drei letzten Figuren ein unmittelbarer Schluſs eingemiſcht iſt und daſs ſie alſo nur unreine Schlüſſe geben.

b. Hypothetiſche Vernunftſchlüſſe. Man findet ſie erklärt im Art. Daſeyn. 2. Die hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe haben keinen Mittelbegriff, und ſind folglich unmittelbare oder Verſtandesſchlüſſe. Es wird nehmlich im Oberſatz die Conſequenz des Schluſsſatzes aus einem Vorderſatze (Antecedens) ausgedrückt, der Unterſatz iſt eine Verwandlung jenes problematiſchen Vorderſatzes als einer Bedingung in einen kategoriſchen Satz. Das Princip der hypothetiſchen Schlüſſe iſt der Satz des Grundes: aus dem Grunde folgt das Gegründete; aus der rationalen Verneinung folgt die Verneinung des Grundes (*a ratione ad rationatum, a negatione rationali ad negationem rationis, valet conſequentia*). S. auch Beweis, apagogiſcher.

c. Disjunctive Vernunftſchlüſſe. In den disjunctiven Schlüſſen iſt der Oberſatz ein disjunctiver Satz, und muſs daher, als ſolcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben. Z. B.

Der Stern Ceres iſt entweder ein Planet oder
ein Komet;
Nun iſt er kein Komet;
Alſo iſt er ein Planet.

Es wird hier entweder

α. von der Wahrheit Eines Gliedes der Disjunction auf die Falſchheit der übrigen; oder

β. von der Falſchheit aller übrigen Glieder der Disjunction auf die Wahrheit des Einen geſchloſ-

Digitized by Google

ſen. Jenes geſchieht durch den *modus ponens* (oder *ponendo tollentem*), dieſes durch den *modus tollens* (*tollendo ponentem*). Alle Glieder der Disjunction, auſser Einem, zuſammengenommen machen das contradictoriſche Gegentheil dieſes Einen aus. Es ſindet alſo hier eine Dichotomie ſtatt, nach welcher, wenn eins von beiden wahr iſt, das andre falſch ſeyn muſs und umgekehrt. Alle disjunctive Vernunftſchlüſſe von mehr als zwei Gliedern ſind alſo eigentlich polyſyllogiſtiſch. Denn alle wahre Disjunction kann nur eigentlich zweigliedrig (*bimembris*) ſeyn, und die logiſche Eintheilung (Diviſion) iſt auch zweigliedrig; aber die Glieder der Glieder der Eintheilung (*membra ſubdividentia*) werden um der Kürze willen unter die Glieder der Eintheilung (*membra dividentia*) geſetzt. Das Princip der disjunctiven Schlüſſe iſt der Grundſatz des ausſchlieſsenden Dritten, ſ. Oppoſition, 2.: aus der Verneinung des Einen zweier einander contradictoriſch entgegengeſetzter Begriffe folgt die Bejahung des andern; aus der Bejahung des Einen folgt die Verneinung des andern. Nach dem erſten Princip, oder dem *modus tollens*, iſt in obigem Beiſpiel geſchloſſen, nach dem zweiten Princip, oder dem *modus ponens*, ſchlieſst folgendes Beiſpiel:

Der Stern Ceres iſt entweder ein Planet oder
ein Komet;
Nun iſt er ein Planet;
Alſo iſt er kein Komet.

Das Dilemma findet man erklärt im Art. Oppoſition, dialektiſche. Die Alten machten ſehr viel aus dem Dilemma, und nannten dieſen Schluſs den gehörnten (*cornutus*). Sie wuſsten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, daſs ſie ihm bei jeder Meinung viele Schwierigkeiten zeig-

Digitized by Google

ten; aber Schwierigkeiten ſtoſsen einen Satz noch nicht um. Man muſs nicht die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit deſſelben halten. Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an ſich (L. 190. ff.).

6. Förmliche und verſteckte Vernunftſchlüſſe (*ratiocinia formalia et cryptica*). Ein förmlicher Vernunftſchluſs iſt ein ſolcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, ſondern auch der Form nach richtig und vollſtändig ausgedrückt iſt. Den förmlichen Vernunftſchlüſſen ſind die verſteckten (*cryptica*) entgegengeſetzt, in welchen entweder die Vorderſätze verſetzt, oder einer der Vorderſätze ausgelaſſen iſt, u. ſ. w. Ein verſteckter Vernunftſchluſs, in welchem der eine Vorderſatz nicht ausgedrückt iſt, ſondern nur mit gedacht wird, heiſst ein verſtümmelter oder ein Enthymema. Ein Enthymema, in welchem der Mittelbegriff allein mit dem Schluſsſatz verbunden iſt, wird ein zuſammengezogener Schluſs genannt, z. B. ich bin ſterblich, denn ich bin ein Menſch (L. 205.).

7. III. Schlüſſe der Urtheilskraft. Die Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, iſt zwiefach: die beſtimmende und die reflectirende Urtheilskraft. Die beſtimmende Urtheilskraft geht vom Allgemeinen zum Beſondern. Dies iſt der Fall, wenn das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Geſetz) gegeben iſt. Die reflectirende Urtheilskraft geht vom gegebenen Beſondern zum Allgemeinen, das ſie finden ſoll, und hat nur ſubjective Gültigkeit, denn das Allgemeine, zu welchem ſie vom Beſondern fortſchreitet, hat nur empiriſche Allgemeinheit. Eine empiriſche Allgemeinheit iſt aber nur ein bloſses Analogon der

logiſchen Allgemeinheit, d. i. ſie iſt zwar von der logiſchen Allgemeinheit ſpecifiſch verſchieden, weil ſie ſich nicht auf Nothwendigkeit gründet, aber ſie hat doch darin mit der logiſchen Allgemeinheit Aehnlichkeit, daſs ſie ſich uber alle bekannte Fälle erſtreckt. Die Schlüſſe der Urtheilskraft ſind gewiſſe Schluſsarten, aus beſondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen; hieraus folgt, daſs ſie Schlüſſe der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft ſind, denn die letztere kann bloſs ſubſumiren. Die Schlüſſe der Urtheilskraft beſtimmen mithin auch nicht das Object. Wir beſtimmen durch ſie nur die Art, wie wir über das Object zu reflectiren haben, um zur Kenntniſs deſſelben zu gelangen. Das Princip dieſer Schlüſſe iſt: daſs Vieles nicht ohne einen gemeinſchaftlichen Grund in Einem zuſammen ſtimme, ſondern daſs das, was Vielem auf dieſe Art zukommt, aus einem gemeinſchaftlichen Grunde nothwendig ſeyn werde. Da den Schlüſſen der Urtheilskraft ein ſolches Princip zum Grunde liegt, welches den Mittelbegriff ausmacht, ſo können ſie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüſſe gehalten werden. Die reflectirende Urtheilskraft zieht alſo empiriſch allgemeine Urtheile, und ſchlieſst entweder von vielen auf alle Dinge, oder von der Zuſammenſtimmung der Dinge in vielen Beſtimmungen und Eigenſchaften auf die Zuſammenſtimmung in den übrigen. Die erſtere Schluſsart heiſst der Schluſs durch Induction, die andere, der Schluſs nach der Analogie. Die Induction ſchlieſst alſo vom Beſondern aufs Allgemeine (*a particulari ad univerſale*) nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. Die Analogie ſchlieſst von particularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification:

Digitized by Google

Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinſtimmende kennt, ſtimmen auch in dem Uebrigen überein, was man in Einigen dieſer Gattung kennt, in andern aber nicht wahrnimmt, ſ. Analogie. Induction und Analogie haben keine Nothwendigkeit, und ſind daher keine Vernunftſchlüſſe, ſondern nur logiſche Präſumtionen oder auch empiriſche Schlüſſe. Von den einfachen und zuſammengeſetzten Vernunftſchlüſſen, den Kettenſchlüſſen, Proſyllogismen und Epiſyllogismen, den Trugſchlüſſen, Paralogismen und Sophismen, ſ. Proſyllogismus und Paralogismus. S. übrigens auch Vernunft und Vernunftbegriff (L. 205. f. U. XXV. M. II. 413.).

Kant. Logik. I. III. Abſchn. §. 41. ff. S. 178. ff.

Schluſsſatz,

concluſio, concluſion. Das Urtheil, welches in einem Schluſs die Aſſertion der Regel in einem ſubſumirten Falle ausſagt (C. 386.). Die Aſſertion iſt aber, daſs ſie für den gegenwärtigen Fall als wirklich oder gültig betrachtet wird. Z. B. das Urtheil: folglich ſind Gelehrte ſterblich, ſagt die Aſſertion aus: ſind ſterblich, welche die Aſſertion der Regel iſt: alle Menſchen ſind ſterblich; es ſagt ſie aber in dem ſubſumirten Fall aus: weil die Gelehrten Menſchen ſind, ſ. Schluſs, 4, γ.

Schmeichler,

adulator, adulateur, flatteur. Der Schmeichler iſt ein Jaherr, der einem bedeutenden Mann gern das groſse Wort einräumt, um ihn durch ſeinen Hochmuth, dem er Nah-

rung giebt, nach Belieben zu leiten. Das Wort Schmeichler hat wohl uranfänglich Schmiegler heiſsen ſollen (einer der ſich ſchmiegt und biegt (A. 237. T. 95. *).

Schmerz,

ſ. Gefühl, 2, ff.

Schmuck,

ſ. Geſchmacksurtheil, 3. c.

Schön,

ſ. Schönheit.

Schöne,

ſ. Schönheit.

Schönheit,

pulchritudo, *beauté*. Die Schönheit beſteht in derjenigen Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs die bloſse Vorſtellung deſſelben in uns mit Wohlgefallen begleitet iſt, ſo gleichgültig wir auch immer in Anſehung der Exiſtenz des Gegenſtandes dieſer Vorſtellung ſeyn mögen. Sie gefällt uns dann ohne alles Intereſſe (U. 6.), ſ. Geſchmacksurtheil, 1. b. Die Schönheit muſs nicht bloſs (wie die Erhabenheit) im Gemüth des Urtheilenden, ſondern auch in dem Gegenſtande geſucht werden, der eine ſolche ſinnliche Form hat, daſs wir ihn für ſchön erklären. Denn ein Gegenſtand

iſt ſchön, wenn ſeine Form (nicht das Materielle ſeiner Vorſtellung, als Empfindung) in der bloſsen Reflexion über dieſelbe (ohne Abſicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Luſt an der Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes beurtheilt wird. Mit der Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes wird aber dieſe Luſt als nothwendig verbunden, folglich als nicht bloſs für das Subject, welches dieſe Form auffaſst, ſondern für jeden Urtheilenden überhaupt gültig, beurtheilt (U. XLIV. f.) Zum Schönen müſſen wir alſo einen Grund auſser uns ſuchen, indem wir z. B. bei der Naturſchönheit annehmen müſſen, ſie ſei ſo eingerichtet, daſs ſie in Beziehung auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Anſehung der ſinnlichen Gegenſtände zweckmäſsig ſei, und hier kein bloſser Naturmechanismus (wie wohl bei dem Erhabenen möglich iſt) ſtatt finde (U. 76. ff. M. II, 538.). Dennoch aber iſt Schönheit ein der Urtheilskraft eigenthümlich angehörender Begriff (U. 270.), und es iſt daher auch in uns ein Grund der Möglichkeit des Wohlgefallens am Schönen vorhanden. Das Schöne bezeichnet nehmlich ein ſolches Verhältniſs einer Vorſtellung zum Gefühl der Luſt und Unluſt, daſs uns der Gegenſtand dieſer Vorſtellung bloſs gefällt, oder dieſes Wohlgefallen (Complacenz) unintereſſirt und frei, d. h. Gunſt, iſt (U. 14. f.). Alles, was wir mit einem Gefühl des Wohlgefallens ohne alles Intereſſe betrachten, iſt ſchön (M. II, 459. U. 16.), ſ. Geſchmacksurtheil, 1.

2. Jene Erklärung war die des Schönen, wenn man auf die Beſchaffenheit des Wohlgefallens am Schönen ſieht. Betrachtet man aber die Quantität dieſes Wohlgefallens, ſo verſtehen wir unter dem Ausſpruch: etwas ſei ſchön, es ſei Gegenſtand eines allgemeinen Wohlgefallens, doch ohne daſs dieſe Allge-

Digitized by Google

meinheit (wie bei andern allgemeinen Urtheilen) aus Begriffen entſpringt (U. 17. f.). Wenn Jemand ſagt: ein Gebäude ſei ſchön, ſo muthet er damit allen Menſchen zu, ſie ſollen ein (unintereſſirtes) Wohlgefallen daran haben (U. 19.). Aber dieſe Zumuthung gründet ſich nicht auf Begriffe. Denn wenn man Gegenſtände bloſs nach Begriffen beurtheilt, ſo geht alle Vorſtellung der Schönheit verloren. Alſo kann der Urtheilende auch keinen Grund angeben, warum der Gegenſtand ſchön ſei; denn der würde ein Begriff ſeyn oder eine Regel, nach der Jemand genöthigt werden ſollte, das Gebäude für ſchön anzuerkennen. Darum giebt es und kann es auch keine Wiſſenſchaft des Schönen geben, ſ. Geſchmack, 12. Ob ein Haus ſchön ſei, dazu läſst man ſich ſein Urtheil nicht durch Gründe oder Grundſätze anſchwatzen. Man will das Haus ſelbſt ſehen, gleich als wenn das Wohlgefallen von der Empſindung abhinge, die aber nur für jeden Urtheilenden allein und ſein beſonderes Wohlgefallen entſcheiden würde; und dennoch macht man in dem Urtheile: das Haus ſei ſchön, Anſpruch auf den Beitritt von Jedermann (U. 25. M. II, 469). Wenn nehmlich Etwas, deſſen Gegenſtand wir hernach für ſchön erklären, unſern Sinn afficirt, ſo werden unſre Erkenntniſskräfte, die dieſes Etwas auf Anſchauung und Begriffe bringen (die Einbildungskraft für die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen zur Anſchauung und der Verſtand für die Einheit des Begriffs, der die Vorſtellungen vereinigt), durch die entſtehenden Vorſtellungen ins Spiel geſetzt. Dieſes iſt aber ein freies Spiel, weil die Erkenntniſskräfte dabei nicht durch einen beſtimmten Begriff auf eine beſondere Erkenntniſsregel, nach der ſie wirken ſollen, eingeſchränkt ſind (M. II, 474. U. 28.). Wenn wir nun den Gegenſtand nach der Beſchaffenheit dieſes Gemüthszuſtandes, in welchen er uns verſetzt, beurtheilen: ſo ſind wir uns dabei bewuſst, daſs dieſer Gemüthszuſtand bei allen, ſo wie wir, er-

kennenden Menſchen bei der Einwirkung jenes Etwas auf das Gemüth ſtatt finden müſſe, weil bei allen eben die Vorſtellungen, Anſchauungen und Begriffe, entſtehen ſollen. Aus der Beurtheilung des Gegenſtandes nach dieſem Gemüthszuſtand, in welchem wir uns bei der Erzeugung der Anſchauung deſſelben und der Begriffe von ihm befinden, geht nun erſt die Luſt oder Unluſt an ihm hervor, und dieſe Beurtheilung iſt der Grund der Luſt an der Harmonie, oder Unluſt an der Disharmonie, unſrer Erkenntniſskräfte (bei jener Erzeugung), die wir durch das Urtheil: der Gegenſtand iſt ſchön oder häſslich, ausdrücken. Auf das Bewuſstſeyn jener Allgemeinheit der ſubjectiven Bedingungen des Ausſchauens und Denkens und der Beurtheilung der Gegenſtände gründet ſich die ſubjective (nicht auf Begriffe ſich gründende) Gemeingültigkeit des Wohlgefallens (M. II, 476. U. 29.). Schön iſt alſo das, was ohne Begriff allgemein gefällt; häſslich, was ohne Begriff allgemein miſsfällt (U. 32. M. II, 450.), und das vorher beſchriebene Vermögen, dieſes zu beurtheilen, heiſst der Geſchmack, ſ. Geſchmacksurtheil, 2. und Kunſt, ſchöne, d.

3. Kant zeigt ferner, was Schönheit ſei, wenn man das Geſchmacksurtheil nach dem Verhältniſs der Zwecke betrachte, welche in demſelben in Betrachtung gezogen werden. Was aber unter Zweck und Zweckmäſsigkeit zu verſtehen ſei, und ob es eine gebe, findet man in dem Art. Zweck und Zweckmäſsigkeit. Er macht darauf aufmerkſam, daſs das Urtheil: etwas ſei ſchön, wenn es rein iſt, von Reiz und Rührung unabhängig ſei. Schönheit betrifft nehmlich bloſs die Form eines Gegenſtandes, Reiz und Rührung aber entſpringt aus der Afficirung des Sinnes durch den Gegenſtand, alſo aus der Empfindung; und dennoch zählt man das Reizende und Rührende, was doch nur auf beſonderm Wohl-

Digitized by Google

gefallen beruht, öfters zu dem Schönen, das doch ein allgemeines Wohlgefallen zum Grunde hat. Ja, das Reizende und Rührende wird wohl gar an ſich ſelbſt für Schönheit gehalten. Dies iſt ein Miſsverſtand, der ſich nur durch ſorgfältige Beſtimmung dieſer Begriffe heben läſst (U. 38. M. II, 488.). Reiz und Rührungen haben lediglich Empfindung zum Grunde, d. i. die Materie und nicht die Form der Vorſtellung, und verdienen daher wohl angenehm, aber nicht ſchön, genannt zu werden. Eine bloſse Farbe, z. B. die grüne eines Raſenplatzes, ein bloſser Ton (zum Unterſchiede vom Schalle und Geräuſch), wie etwa der einer Violine, wird von den Meiſten an ſich für ſchön erklärt. Allein die Empfindungen der Farbe ſowohl als des Tons kann man ſo fern für ſchön zu erklären berechtigt ſeyn, in ſo fern beide rein ſind, d. i. die Gleichförmigkeit der Empfindung durch keine fremdartige Empfindung geſtört und unterbrochen wird, welches die Form betrifft. Die Qualität der Empfindung hingegen kann nicht in allen Subjecten für einſtimmig angenommen werden, und die Annehmlichkeit einer Farbe oder eines muſikaliſchen Tons beruhet doch auf dieſer Qualität der Empfindung (U. 39. ff.). Das Urtheil: etwas ſei ſchön, iſt aber auch von den Begriffen der Nützlichkeit und Vollkommenheit unabhängig; denn nach beiden wird der Gegenſtand auf einen Zweck bezogen, er muſs wozu nützlich oder nach einem Begriff von dem, was das Ding ſeyn ſoll, als ſeinem innern Zweck, vollkommen ſeyn. Nun kann, wie wir (in 2.) geſehen haben, das Schöne nicht nach Begriffen erkannt und beurtheilt werden, alſo auch nicht Nützlichkeit und Vollkommenheit (beides aber iſt materiale Zweckmäſsigkeit) mit Schönheit einerlei ſeyn. Schön und gut iſt zweierlei, denn das letztere ſetzt die Beziehung des Gegenſtandes auf einen gewiſſen Zweck voraus. Indeſſen iſt Schönheit dennoch Zweck-

Digitized by Google

mäſsigkeit, allein nur die Zweckmäſsigkeit der Form des Gegenſtandes in der Beſtimmung der Vorſtellungskräfte, die ſich mit ihm beſchäftigen (d. i. formale ſubjective Zweckmäſsigkeit) (U. 44. ff. 270. M. II, 500.). Man muſs aber bloſs anhängende, bedingte oder fixirte Schönheit (*pulchritudo adhaerens*) von freier Schönheit (*pulchritudo vaga*) unterſcheiden; nur die letztere iſt eine reine Schönheit, bei der erſtern hingegen hat allerdings der Begriff von einem Zweck Einfluſs. Man würde z. B. vieles unmittelbar in der Anſchauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nicht eine Kirche (Gebäude, das gemeinſchaftliche Gottesverehrung zum Zweck hat) ſeyn ſollte. Ein Menſch könnte viel feinere Züge und einen gefälligern, ſanften Umriſs der Geſichtsbildung haben, wenn er nur nicht etwa einen Mann, oder gar einen Kriegsmann vorſtellen ſollte (M. II, 508. U. 48. f. 50. 55.). Schönheit iſt alſo hiernach die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie, ohne Vorſtellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird. Man muſs dieſes nicht mit der Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, von der man den Zweck bloſs nicht kennt, verwechſeln. Denn bei dem letztern bezieht man doch die Figur des Gegenſtandes auf irgend eine Abſicht und einen beſtimmten Zweck, z. B. bei den mit einem Loche verſehenen ſteinernen Geräthen aus alten Grabhügeln. Daher hat man auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anſchauung, ſondern der Verſtand beſchäftigt ſich mit der Erkenntniſs, was es ſeyn oder wozu es dienen ſoll. Eine Tulpe hingegen wird für ſchön gehalten, weil eine gewiſſe Zweckmäſsigkeit in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird, welche auf gar keinen Zweck bezogen wird (U. 61. M. II, 518.), ſ. Geſchmacksurtheil, 3.

4. Der Modalität nach hat das Schöne eine

Digitized by Google

nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen (U. 62.). Das heiſst aber nicht, man könne *a priori* erkennen, daſs Jedermann dieſes Wohlgefallen an dem ſchön genannten Gegenſtande fühlen werde. Auch heiſst es nicht, daſs man aus einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewiſſen Gegenſtandes ſchlieſsen könne, er müſſe ſchön ſeyn; denn eine ſolche Einhelligkeit giebt es in der Erfahrung nicht, man ſtreitet ſich vielmehr immer über die Schönheit. Sondern, wer etwas für ſchön erklärt, will, daſs Jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſoll; allein man wirbt doch um jedes Andern Beiſtimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein iſt, nur daſs nicht alle den vorliegenden Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig ſubſumiren. Erkenntniſſe und Urtheile müſſen ſich, ſammt der Ueberzeugung, die ſie begleitet, allgemein mittheilen laſſen. Lieſsen ſie ſich nicht allgemein mittheilen, ſo käme ihnen keine Uebereinſtimmung mit dem Object zu. Sie wären dann insgeſammt ein bloſses ſubjectives Spiel der Vorſtellungskräfte, gerade ſo wie es der Skepticismus verlangt. Sollen ſich aber Erkenntniſſe mittheilen laſſen, ſo muſs ſich auch die dazu gehörige Proportion der Stimmung der Erkenntniſsvermögen allgemein mittheilen laſſen. Lieſse ſich nehmlich dieſe (als Bedingung des Erkennens) nicht mittheilen, ſo könnte auch das Erkenntniſs (als Wirkung) nicht entſpringen. Dieſes geſchieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenſtand vermittelſt der Sinne die Einbildungskraft zur Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, dieſe aber den Verſtand zur Einheit derſelben in Begriffen, in Thätigkeit bringt. Aber dieſe Stimmung der Erkenntniſskräfte hat, nach Verſchiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verſchiedene Proportion. Die zu einem Erkenntniſs zuträglichſte Proportion der Stimmung der Erkenntniſskräfte kann aber nicht anders

Digitized by Google

als durchs Gefühl (nicht nach Begriffen) beſtimmt werden und muſs allgemein mittheilbar ſeyn. Auf dieſem Gemeinſinn (als der nothwendigen Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unſrer Erkenntniſs) beruhet nun die Nothwendigkeit des Wohlgefallens am Schönen. Daher kann man nun das Schöne und Häſsliche auch ſo erklären: ſchön iſt, was ohne Begriff, als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird; häſslich, was ohne Begriff, als Gegenſtand eines nothwendigen Miſsfallens erkannt wird (U: 65. ff. M. II, 523 u. 526.), ſ. Geſchmacksurtheil, 4. und Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems.

5. Wenn die Einbildungskraft nach einem beſtimmten Begriff zu verfahren genöthigt wird, und alſo, wie wir (in 2.) geſehen haben, nicht frei iſt: ſo wird ihr Product der Form nach durch Begriffe beſtimmt, und das Wohlgefallen iſt ſodann nicht das am Schönen, ſondern am Guten (U. 69.). Nun werden geometriſch-regelmäſsige Geſtalten (z. B. der Cirkel), und ſelbſt die Zahlen, wegen einer gewiſſen, aus der Einfachheit ihrer Conſtruction nicht erwarteten Zweckmäſsigkeit derſelben *a priori* zu allerlei Erkenntniſs gebraucht, von Critikern des Geſchmacks gemeiniglich als die einfachſten und unzweifelhafteſten Beiſpiele der Schönheit angeführt; ſie ſprechen von dieſer oder jener ſchönen Eigenſchaft des Cirkels, welche auf dieſe oder jene Art entdeckt wäre; und dennoch ſchreibt ein beſtimmter Begriff dieſen Geſtalten die Regel vor, (nach der ſie allein möglich ſind). Folglich irren ſich entweder jene Kritiker hierin, oder es iſt nicht ſubjective Zweckmäſsigkeit ohne Begriff im freien Spiel unſrer Erkenntniſsvermögen zur Schönheit nöthig, ſondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine Taug-

Digitized by Google

lichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken (d. i. objective Zweckmäſsigkeit) iſt (U. 70.). Die zum Begriffe von einem Gegenſtande führende Regelmäſsigkeit iſt zwar die unentbehrliche Bedingung (*conditio ſine qua non*), den Gegenſtand in eine einzige Vorſtellung zu faſſen und das Mannigfaltige in der Form deſſelben zu beſtimmen. Dieſe Beſtimmung iſt ein Zweck in Anſehung der Erkenntniſs; und in Beziehung auf dieſe iſt ſie auch jederzeit mit Wohlgefallen verbunden, welches die Bewirkung einer jeden auch bloſs problematiſchen Abſicht begleitet. Allein es iſt alsdann bloſs die Billigung der Auflöſung, die einer Aufgabe ein Genüge thut. Bei dem Schönen hingegen iſt eine freie und unbeſtimmt zweckmäſsige Unterhaltung der Gemüthskräfte mit demſelben, wobei der Verſtand der Einbildungskraft und nicht, wie bei der Erkenntniſs, die Einbildungskraft dem Verſtande zu Dienſten iſt (U. 71. M. II, 530.). Darum iſt uns auch das, womit die Einbildungskraft ungeſucht und zweckmäſsig ſpielen kann, jederzeit neu, und man wird ſeines Anblicks nicht überdrüſsig (U. 72. 277. ff. M. II, 532. 791.). Man müſste daher jene Eigenſchaft eher eine relative Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematiſchen Figuren nennen. Eher würde man eine Demonſtration ſolcher Eigenſchaften, weil durch dieſe der Verſtand, als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darſtellung derſelben, *a priori* ſich geſtärkt fühlen (welches mit der Präciſion, die die Vernunft hineinbringt, die Eleganz derſelben genannt wird), ſchön nennen können; indem hier doch wenigſtens das Wohlgefallen, obgleich der Grund deſſelben in Begriffen liegt, ſubjectiv iſt, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bei ſich führt, ſ. Geſchmacksurtheil, 5.

6. Das Schöne erfordert die Vorſtellung einer gewiſſen Qualität des Objects, die ſich auch ver-

ſtändlich machen, und auf Begriffe bringen läſst (wie wir es auch bisher gethan haben), wiewohl ſie im äſthetiſchen Urtheile nicht darauf gebracht wird. Das Schöne cultivirt auch, indem es zugleich auf Zweckmäſsigkeit im Gefühle der Luſt Acht zu haben lehrt, und ſo den Geſchmack bildet (U. 113.). Wenn man das Reſultat aus der bisherigen Expoſition des äſthetiſchen Geſchmacksurtheils zieht, ſo ergiebt ſich daraus folgende kurze Erklärung: Schön iſt das, was in der bloſsen Beurtheilung (alſo nicht vermittelſt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verſtandes) gefällt (U. 114. f. M. II, 586. 587.). Es folgt hieraus von ſelbſt, daſs es ohne alles Intereſſe gefallen müſſe, weil das Intereſſe den Begriff vom Zweck vorausſetzt, nehmlich daſs es gefalle, weil es wozu dient. Dieſe Erklärung, als eine Erklärung äſthetiſcher allgemeingültiger Beurtheilung, bezieht ſich auf ſubjective Gründe. Dieſe Gründe ſind nehmlich die Sinnlichkait, ſo wie ſie zu Gunſten des contemplativen Verſtandes, in demſelben Subjecte, mit ihm vereinigt, zweckmäſsig iſt. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, ſelbſt die Natur, ohne Intereſſe zu lieben, (U. 115. M. II, 589). Die unmittelbare Luſt am Schönen der Natur ſetzt eine gewiſſe Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloſsen Sinnengenuſſe, voraus und cultivirt ſie. Dieſe Freiheit wird aber dadurch im Spiele (nicht unter einem geſetzlichen Geſchäft) vorgeſtellt (U. 116. M. II, 593.).

7. Das Wohlgefallen am Schönen der Natur iſt poſitiv, nehmlich ein Gefühl der Freiheit (nicht etwa der Beraubung) der Einbildungskraft, indem ſie nach dem Geſetze des empiriſchen Gebrauchs zweckmäſsig beſtimmt wird. Wir dürfen aber hier die Beiſpiele nicht von ſolchen ſchönen Gegenſtänden der Natur hernehmen, die den Begriff von einem Zwecke vorausſetzen, denn alsdann würden es entweder zu einem beſtimmten Zweck dienende, oder

auch Vergnügen oder Schmerz verurſachende Gegenſtände ſeyn; im erſtern Fall würden es nicht Objecte ſeyn, die ein äſthetiſches Urtheil, im ändern Fall nicht ſolche, die ein Geſchmacksurtheil begründen könnten. Dies iſt z. B. der Fall bei dem Schönen in der Menſchengeſtalt. Die Rückſicht dabei auf Begriffe der Zwecke, wozu alle Gliedmaſsen des Menſchen da ſind, als Beſtimmungsgründe unſers Urtheils, würde bloſs ein teleologiſches Urtheil geben. Die Zuſammenſtimmung der Menſchengeſtalt mit Zwecken müſſen wir alſo auf unſer äſthetiſches Urtheil über ſie nicht einſlieſsen laſſen, geſetzt daſs wir auch nicht über reine, ſondern anhängende Schönheit derſelben urtheilen wollten. Doch iſt es eine nothwendige Bedingung des Wohlgefallens am Schönen, daſs dasjenige, was wir an der Menſchengeſtalt finden, den Zwecken derſelben auch nicht widerſtreite. Die äſthetiſche Zweckmäſsigkeit iſt die Geſetzmäſsigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit. Das Wohlgefallen an dem Gegenſtande hängt von der Beziehung ab, in welche wir die Einbildungskraft ſetzen wollen; nur daſs ſie für ſich ſelbſt das Gemüth in freier Beſchäftigung erhalte. Wenn aber eine teleologiſche Zweckmäſsigkeit das Urtheil beſtimmt, ſo iſt es nicht mehr das Urtheil einer freien Urtheilskraft (U. 118. f. M. II, 595.).

8. Der Ausdruck intellectuelle Schönheit iſt alſo nicht ganz richtig, weil ſie eine äſthetiſche Vorſtellungsart ſeyn ſoll, die doch in bloſs reinen Intelligenzen gar nicht angetroffen werden kann, und das Wort Schönheit dann alle beſtimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem ſinnlichen verlieren müſste. Man kann zwar an einem ſchönen Gegenſtande auch ein moraliſches (intellectuelles) Wohlgefallen haben, in ſo fern derſelbe (z. B. eine ſchöne That) zugleich moraliſchen Geſetzen angemeſſen wäre. Wir können auch beide

Digitized by Google

Arten des Wohlgefallens leicht mit einander vereinigen, weil beide auf keinem Intereſſe beruhen. Allein beides iſt doch wieder darin ſchwer zu vereigen, weil das Schöne ein Intereſſe bewirken ſoll. Das Moraliſche ſetzt nun auch ein Intereſſe voraus. Allein jenes iſt ein Sinnenintereſſe, dieſes ein Vernunftintereſſe. Jenes Intereſſe in Verbindung mit dieſem würde demſelben, und damit der intellectuellen Zweckmäſsigkeit Abbruch thun und ſie verunreinigen (U. 119. f. M. II, 596.). Das Moraliſchgute iſt auch nicht ſowohl ſchön, als vielmehr erhaben. Es erweckt mehr das Gefühl der Achtung, welches den Reiz verſchmäht, als der Liebe und vertraulichen Zuneigung; weil die menſchliche Natur nicht ſo von ſelbſt, ſondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zuſammenſtimmt. Indeſſen iſt doch nicht zu leugnen, daſs das Vernunftintereſſe an der Moralität, und die Cultivirung deſſelben macht, daſs man ſich gern mit der Beurtheilung der Handlungen nach moraliſchen Principien beſchäftigt, und daſs dieſes der Tugend, oder der Denkungsart nach moraliſchen Geſetzen, eine Form der Schönheit giebt, die bewundert, aber freilich darum noch nicht geſucht wird. Denn dieſe Betrachtung bewirkt ebenfalls ein Bewuſstſeyn der Harmonie unſrer Vorſtellungskräfte, wobei wir unſer ganzes Erkenntniſsvermögen (Verſtand und Einbildungskraft) geſtärkt fühlen und bringt ſo ein Wohlgefallen hervor, das ſich auch andern mittheilen läſst, wobei gleichwohl die Exiſtenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlaſſung angeſehen wird, die über die Thierheit erhabene Anlage der Talente in uns inne zu werden (P. 286.). Selbſt die Darſtellung des Böſen oder Häſslichen (z. B. der Geſtalt des perſonificirten Todes bei Milton, *Paradiſe loſt*, *B. X. v.* 293. *ſqq.*) kann und muſs ſchön ſeyn, wenn einmal ein Gegenſtand äſthetiſch vorge-

ſtellt werden ſoll, und wenn es auch ein Therſites wäre; denn ſonſt bewirkt ſie entweder Unſchmackhaftigkeit oder Ekel, welche beide Beſtrebungen eine Vorſtellung von ſich ſtoſsen, die zum Genuſs dargeboten wird. Schönheit hingegen führt den Begriff der Einladung zur innigſten Vereinigung mit dem Gegenſtande, d. i. zum unmittelbaren Genuſs, bei ſich. Mit dem Ausdruck einer ſchönen Seele ſagt man alles, was ſich ſagen läſst, ſie zum Zweck der innigſten Vereinigung mit ihr zu machen. Er drückt alle mit der Freiheit des Verſtandes vereinbare ſinnliche Luſt an derſelben aus (A. 187. f.). — Mit der Schönheit verträgt ſich auch nicht die Empfindelei, d. i. der Hang zu zärtlichen Rührungen, z. B. wie er ſich in weinerlichen Schauſpielen äuſsert.

9. Burke (Philoſophiſche Unterſuch. über den Urſprung unſrer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, 1773. 8.) gründet das Schöne auf Liebe, wovon er doch die Begierde abgeſondert wiſſen will, und führt es (S. 251. f.) auf „die Nachlaſſung, Losſpannung und Erſchlaffung der Fibern des Cörpers, mithin eine Erweichung, Auflöſung, Ermattung, ein Hinſinken, Hinſterben, Wegſchmelzen vor Vergnügen," hinaus. Burke ſagt: „nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande, und der Empfindlichkeit bei dem Beobachter, werden dieſe Erſcheinungen mehr oder weniger ſichtbar. Dieſe Stufenfolge ſteigt von dem höchſten Gipfel der vollkommenſten Schönheit in dem Gegenſtande, und einer ſchwärmeriſchen Liebe in dem Zuſchauer, bis zu dem unterſten Grade der Mittelmäſsigkeit in dem einen, und der Gleichgültigkeit in dem andern herab. Aus dieſer Beſchreibung läſst ſich aber beinahe unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers cörperlichen Baues wirkt." Und nun beſtätigt er dieſe Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem

Digitized by Google

Verſtande, ſondern ſogar mit Sinnesempfindung, in uns das Gefühl des Schönen erregen könne. Allerdings können auch alle, bloſs ſinnliche oder ganz intellectuelle, Vorſtellungen ſubjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, ſo unmerklich beides auch ſeyn mag, verbunden werden, weil ſie insgeſammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derſelben indifferent ſeyn kann, ſofern als ſie Modification des Subjects iſt (U. 129. M. II, 605.). Das Wohlgefallen am Gegenſtande kann aber nicht ganz und gar darin geſetzt worden, daſs dieſer durch Reiz vergnügt. Denn ſonſt müſste man keinem Andern zumuthen, zu unſerm Urtheile, etwas ſei ſchön, mit beizuſtimmen; weil über das Reizende ein jeder mit Recht nur ſeinen Privatſinn befragt. Alsdann aber hört auch alle Cenſur des Geſchmacks völlig auf; man müſste denn die zufällige Uebereinſtimmung der Urtheile Andrer unter einander zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich ſträuben würden (U. 130. M. II, 606.), ſ. übrigens Geſchmacksurtheil, 5. ff. und Kunſt, ſchöne.

Ueber den Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Erhabenen, ſ. Erhabenheit, 3. Das Erhabene iſt zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerſpiel vom Schönen. Denn die Beſtrebung und der Verſuch, ſich zu der Auffaſſung (Apprehenſion) des Gegenſtandes zu erheben, erweckt dem Subject ein Gefühl ſeiner eigenen Gröſse und Kraft; aber die Gedankenvorſtellung deſſelben in der Beſchreibung oder Darſtellung kann und muſs immer ſchön ſeyn. Sonſt würde die Verwunderung Abſchreckung, welche von Bewunderung ſehr unterſchieden iſt, die eine Beurtheilung iſt, wobei man des Verwunderns nicht ſatt wird (A. 190.). Das Erhabene iſt alſo zwar nicht ein Gegenſtand für den Geſchmack, aber die künſtliche Darſtellung deſſelben in der Beſchreibung und Bekleidung (bei Nebenwerken, *parerga*) kann und ſoll

Digitized by Google

ſchön ſeyn; weil es ſonſt wild, rauh und abſtoſſend und ſo dem Geſchmack zuwider ſeyn würde (A. 190. ff.).

10. Der Hang zum bloſsen Zerſtöhren (*animus deſtructionis*) des Schönen obgleich Lebloſen der Natur und Kunſt, z. B. der ſchönen Cryſtalliſationen, des unbeſchreiblich Schönen im Gewächsreich, der ſchönen Statüen, u. ſ. w. iſt der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider; denn es ſchwächt und vertilgt das Gefühl, etwas auch ohne Abſicht auf Nutzen zu lieben, im Menſchen. Dies Gefühl iſt zwar nicht für ſich allein ſchon moraliſch, bereitet aber doch wenigſtens diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität ſehr befördert, zu derſelben vor (T. 107).

11. K. vergleicht auch das Schöne mit dem Sittlichguten, und zeigt die Uebereinſtimmung und den Unterſchied zwiſchen beiden:

A. Das Schöne kömmt nehmlich mit dem Sittlichguten darin überein, daſs

a. beides unmittelbar gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie das Angenehme und Nützliche);

b. beides ohne alles Intereſſe gefällt (d. i. ſo, daſs die Exiſtenz des Gegenſtandes uns dabei gleichgültig bleibt);

c. bei beiden Freiheit iſt; und

d. bei beiden das Princip als allgemein, d. i. für jedermann gültig, angenommen wird.

B. Das Schöne iſt darin vom Sittlichguten unterſchieden, daſs

a. das Schöne nur in der reflectirenden Anſchauung, das Sittlichgute aber im Begriffe gefällt;

Digitized by Google

b. das Schöne ohne alles Intereſſe iſt, das Sittlichgute, aber nothwendig mit einem Intereſſe, aber nicht einem ſolchen, was vor dem Urtheile über das Wohlgefallen hergeht, ſondern was dadurch allererſt bewirkt wird, verbunden iſt;

c. in der Beurtheilung des Schönen die Freiheit der Einbildungskraft (alſo der Sinnlichkeit unſers Vermögens) mit der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes als einſtimmig vorgeſtellt, im moraliſchen Urtheile aber die Freiheit des Willens als Zuſammenſtimmung deſſelben mit ſich ſelbſt nach allgemeinen Vernunftgeſetzen gedacht wird;

d. in der Beurtheilung des Schönen das Princip derſelben ſubjectiv und durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgeſtellt, im moraliſchen Urtheile aber das Princip deſſelben objectiv und durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt wird (M. II, 777. U. 259.f.).

Die Rückſicht auf jene Analogie des Schönen mit dem Sittlichguten iſt auch dem gemeinen Verſtande gewöhnlich, und wir benennen ſchöne Gegenſtände (der Natur oder der Kunſt) oft mit Namen, die eine ſittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen ſcheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majeſtätiſch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich, ſelbſt Farben werden unſchuldig u. ſ. w. genannt. Der Grund davon iſt, daſs dieſe Gegenſtände Empfindungen erregen, die etwas enthalten, was dem Bewuſstſeyn eines durch moraliſche Urtheile bewirkten Gemüthszuſtandes analog iſt. S. Geſchmacksurtheil, 17. II.

Schönheit als Symbol des Sittlichguten, ſ. Geſchmacksurtheil, 17, II. Schönheit der Natur, ſ. Zweckmäſsigkeit, objective.

Kant. Crit. d. Urtheilskraft, Einleit. VII. S. XLIV f. — S. 6. — §. 5. S. 14. ff. — §. 6. S. 7. f. — §. 8. S. 25. f. — §. 9. S. 28. ff. — §. 13. S. 38. ff. — §. 14. S. 39. ff. — §. 15 S. 44. ff. — §. 16. S. 48. ff. — §. 17. S. 55. ff. — §. 18. S. 62. ff. — §. 21. S. 65. ff. — §. 22. S. 66. ff. — Allg. Anm. S. 69. ff. — §. 28. Allgem. Anm. S. 113. ff. — §. 59. S. 259. f. — §. 61. S. 270. — §. 62. S. 277. ff —

Deſſ. Crit. der pract. Vern. II. Th. S. 286.

Deſſ. Met. Anf. der Tugendl. §. 17. S. 107.

Schöpfung,

ſ. **Fatum**, 9. ff. und **Teleologie**. **Zweck der Schöpfung**, ſ. **Zweck**.

Scholaſtiker,

Scholaſtici, *Scholaſtiques*. Dieſen Namen führen **Philoſophen**, **deren ganze Wiſſenſchaft darin beſtand**, **einander an Scharfſinn** zu übertreffen. **Tiedemann** (Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 4. B. S. 338) zeigt, daſs das diejenigen Philoſophen waren, welche die Gegenſtände *a priori* nach dem **Ariſtoteles** entſchieden und die Einwürfe dagegen widerlegten, ob ſie gleich oft nichts weniger als den Sinn des Ariſtoteles getroffen haben. Ihre Kunſt war Weisheit für die **Schule**, man konnte aber keine Aufklärung für das **gemeine Leben** daraus machen. Der Zweck dieſer Philoſophen war nicht Fortſchung nach weiterm Lichte, ſondern Bemuhung, die Lehren des Ariſtoteles gegen die Bedenklichkeiten der Vernunft zu verwahren. (Mnſcrpt.)

2. Man ſetzt gewöhnlich den Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie in die erſten Jahre des zwölften Jahrhunderts (**Gurlitt** Abriſs der Geſchichte

der Philoſophie, S. 200.), allein **Tiedemann** ſetzt ihre Entſtehung erſt in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts (a. a. O. S. 339.). Die Gründe des letztern ſind: weil erſt dann die ſcholaſtiſche Methode auf alle Gegenſtände metaphyſiſcher Unterſuchungen ausgedehnt, erſt dann vorzüglich nach Ariſtoteles entſchieden und die Philoſophie getrennt von der Theologie in weit gröſserm Umfange vorgetragen ward. Er ſtellt daher **Alexander aus Hales** als den erſten Urheber dieſer Philoſophie auf, der Profeſſor der Theologie zu Paris war. Dieſer Alexander war im Kloſter **Hales** in der Grafſchaft Glouceſter erzogen und erhielt davon den Beinamen. Er lehrte mit ungemeinem Beifall zu Paris ums Iahr 1230, ſo daſs ihm, weil man ſeine Gründe ganz unwiderſtehlich fand, allgemein der Name des **unwiderſprechlichen Lehrers** (*doctor irrefragabilis*) und der **Quelle des Lebens** (*fons vitae*) gegeben wurde. Er ſtarb 1245. Die Erklärung von Ariſtoteles Metaphyſik gehört ihm nicht mit völliger Gewiſsheit, wohl aber die uber deſſelben Seelenlehre. Er entſcheidet gewöhnlich nach der Autorität andrer Kirchenſchriftſteller und Philoſophen, und bringt nie eigene Einwendungen und Zweifel vor. Tieferes Eindringen, eigenes Denken, neue Aufklärung darf man alſo in ſeinen Schriften nicht erwarten; wohl aber, durch Nebeneinanderſtellung der Schwierigkeiten und Gegengründe, einigen Stoff zu weiterm Nachdenken (Tiedemann, a. a. O. S. 339. ff.).

3. Das **zweite** Zeitalter der **Scholaſtiker** pflegt man mit **Albertus** dem **Groſsen** anzuheben. In dieſem erreichte ihre Philoſophie die blühende Jugend, ſo daſs der Hang zu entbehrlichen Subtilitäten alles verdarb. **Albertus Magnus** war ein Deutſcher, aus dem edlen Stamme der von **Bollſtädt**, 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren. Er wurde 1260 Biſchof zu Regensburg. Mit ihm zeichnete ſich der nur über ein Jahrzehnt

Digitized by Google

ſpäter gebohrne Bonaventura als Philoſoph vorzüglich aus, ſo wie er an Thomas, Graf von Aquino, aus dem Neapolitaniſchen, einen an Groſse des Geiſtes und Ruhms ihn weit hinter ſich zurücklaſſenden Schüler bildete. Zwei berühmte Zeitgenoſſen von Thomas waren auch Richard, aus Middleton (*de media villa*) in England, ein Minoritenmönch, und Heinrich, gebürtig aus Mude bei Gent (*Henricus de Gandavo*), Lehrer der Philoſophie bei der Sorbonne. Einer der berühmteſten Manner nach Thomas war Aegidius, gebürtig aus Rom (*Romanus*), von dem edlen Geſchlechte der Colonnen (*de columna*), ein Auguſtiner-Eremitenmönch. Ein anderer an Ruhm und Geiſtesgaben über den drei letztern erhabener, dem Thomas hingegen gleichkommender Mann war Johann Duns Scotus, zu Dunſton in Northumberland gebohren, aus dem Minoritenorden. Unter die vornehmſten Verbreiter der ſcholaſtiſchen Philoſophie in Frankreich gehört der bekannte Peter Abälard; auch war Hervey aus Bretagne, General des Predigerordens, ein ſehr ſcharfſinniger und tiefſinniger Scholaſtiker. Sein Ruhm hatte ums Iahr 1312 den hochſten Gipfel erreicht. Duns Scotus bildete im Franciſcus de Mayronis einen zur damaligen Zeit (1315) hochberühmten Schüler. Noch war Wilhelm Dürand, von ſeinem Geburtsort St. Ponoçain in Clermont, *de ſancto Portiano* zugenannt, ebenfalls aus dem Predigerorden, ein berühmter Scholaſtiker dieſer Zeit.

4. Das dritte Zeitalter der Scholaſtiker, in welchem dieſe Philoſophie ausartete, fangt man entweder mit jenem Dürand oder mit Wilhelm Occam, einem Minoriten, an, der dem Dürand an Scharfſinn glich und mit ihm zu gleicher Zeit (1330) lebte. Walter Burleigh (*Burlaeus*); Johann Buridan, gebürtig aus Bethune in der Provinz Artois; Thomas aus Strasburg (*de Argentina*); und Marſilius, von Inghen (d. i. Ingelheim) ge-

Digitized by Google

bürtig, lebten in dieſem Zeitraum. Im funfzehnten zeichneten ſich vornehmlich: Peter d'Ailly (*de Alliaco*), Raymund aus Sebonde (*de Sabunda*), und Dominicus aus Flandern (*de Flandria*), in deren Schriften man wenig eigene Gedanken findet, aus. Durch die Reformation verſchwand die ſcholaſtiſche Philoſophie allmählig, nur hie und da zeigte ſich noch ein merkwürdiger Mann. Ein ſolcher war Franz Suarez, der bei den Spaniern, ſeinen Landsleuten, zu ſeiner Zeit, zu Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts, groſsen Ruhm erwarb. Die Vernunft war bei den Scholaſtikern, durch die enge Verbindung der Philoſophie mit der Theologie, zu ſehr an ein herrſchendes Glaubensſyſtem gefeſſelt, um kühne Schritte wagen zu können. Sie war durch die ſcholaſtiſche Disputirſucht zu ſehr an das Kleine und Ueberfeine gewöhnt, um zum Ueberblick ihres Vorraths ſich zu erheben. Der Scholaſtiker Ruhm und Ehrgeiz beſtand nur darin, neue Subtilitäten, Diſtinctionen und Argumente zu erfinden. (Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Philoſ. Th. 4 und 5.).

Schranken,

ſ. Gröſse, 16 und Limitation, 2, c.

Schreck,

terror, terreur. Wenn die plötzlich erregte Furcht das Gemüth auſser Faſſung bringt, ſo wird ſie Schreck genannt. Der Schreck iſt alſo eine Ueberraſchung, folglich ein Affect, und zwar ein ſehr unangenehmer Affect; denn er iſt das Gefühl einer Unluſt im gegenwärtigen Zuſtande, welches im Subject die Ueberlegung, d. i. die Vernunftvorſtellung, ob man ſich ihm überlaſſen, oder weigern ſoll, gar nicht aufkom-

men läſst. Wenn dies Auffallende das Gemüth ſtutzig (noch nicht beſtürzt) macht, ſo iſt das auch einem Schreck ähnlich (A. 209.)

2. Der Zorn iſt ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerſtand gegen das Uebel ſchnell rege macht. Er iſt alſo auch eine Ueberraſchung und ein unangenehmer Affect, denn er überraſcht durch eine unangenehme Empfindung. Er iſt aber ein ſtheniſcher oder rüſtiger Affect, d. i. ein Affect aus Stärke, der durch Beleidigungen zu einer Gegenwart des Widerſtrebens gereizt wird. Der Zorn iſt nehmlich von der erregenden, dadurch aber auch erſchöpfenden Beſchaffenheit; Weinen hingegen iſt die ſchmelzende aſtheniſche Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schickſal (A 209. f.). Man erzürnt mich, und man ärgert mich iſt verſchieden. Aerger iſt Kränkung durch Beleidigungen. Ein Menſch kann zürnen, ohne daſs er ſich ärgert. Aerger greift das Herz an. Hingegen ein Menſch im Zorn kann poltern, wie er will, er iſt doch immer geſund. Gelegenheit zum Zorn iſt oft nothwendig. Menſchen, die gar nicht zürnen, ſind oft mit Obſtructionen beladen. Der Zorn iſt eine Bewegung auf alle Eingeweide. Er iſt eigentlich eine gewiſſe Lebhaftigkeit, um ſeinen ernſten Unwillen zu bezeigen. Der Menſch, welcher in ſeinem Zorn erblaſst, iſt auf der Stelle zu fürchten. Wer roth wird, iſt nachher zu fürchten. Wer im Zorn blaſs iſt, der iſt auf dem Punct, etwas zu wagen; wer roth iſt, der ſieht ein, daſs er im Zorn iſt und ſchämt ſich, daſs er ſich ſoll ungerochen beleidigen laſſen. Choleriſche Leute, welche leicht vergeſſen, pflegen ſehr zu poltern; aber wer im Zorn roth wird, behält einen Groll bei ſich (A. 217.).

Digitized by Google

Schreckhafterhabene.

Diejenige Art des Erhabenen, da das Gefühl deſſelben mit einigem Grauſen begleitet iſt, heiſst das Schreckhafterhabene. Tiefe Einſamkeit iſt z. B. erhaben, aber auf eine ſchreckhafte Art. Daher groſse, weitgeſtreckte Einöden jederzeit Anlaſs gegeben haben, fürchterliche Geſpenſter dahin zu verſetzen, z. B. die ungeheure Wüſte Chamo in der Tatarei. Eine groſse Tiefe iſt erhaben, allein mit der Empfindung des Schauderns begleitet, daher ſchreckhafterhaben. Eine lange Dauer iſt erhaben, wird ſie in einer unabſehlichen Zukunft vorausgeſehen, ſo hat ſie etwas vom Schreckhaften an ſich. Hallers Beſchreibung von der künftigen Ewigkeit flöſst ein ſanftes Grauſen ein. Die Beſchreibung einer gänzlichen Einſamkeit in Carozans Traum (Brem. Magazin, B. V. S. 539) flöſst ein edles Grauſen ein und iſt ſchreckhafterhaben: „Du haſt nur für dich gelebt (ſagte der Richter), darum ſollſt du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinſchaft mit der ganzen Schöpfung ausgeſchloſſen leben. In dieſem Augenblick ward ich durch eine unſichtbare Gewalt fortgeriſſen, und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich lieſs bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äuſserſten Ende der Natur näherte, merkte ich, daſs die Schatten des grenzenloſen Leeren ſich in die Tiefe vor mir hinabſenkten. Ein furchtbares Reich von ewiger Stille, Einſamkeit und Finſterniſs. Unausſprechliches Grauſen überfiel mich bei dieſem Anblick. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Geſicht, und endlich erloſch der letzte ſchimmernde Schein des Lichts in der äuſserſten Finſterniſs! Die Todesangſt der Verzweiflung nahm mit jedem Augenblick zu, ſo wie jeder Augenblick meine Ent-

Digitized by Google

fernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangſt, daſs, wenn zehntauſendmal tauſend Jahre mich jenſeit der Grenzen alles Erſchaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermeſslichen Abgrund der Finſterniſs vorwärts ſchauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr.“ (S. II. 294 ff.)

Schreiend,

auf eine widrige Art prahlend. (S. II, 321.) So wird z. B. der Schimmer des Choleriſchen, wenn ſein Geſchmack ausartet. Er geräth alsdann, ſowohl ſeinem Stil, als dem Ausputze nach, in den Galimathias (das Uebertriebene). Der Galimathias iſt nehmlich eine Art Fratzen, die in Anſehung des Prächtigen dasjenige ſind, was das Abentheuerliche oder Grillenhafte in Anſehung des Ernſthafterhabenen iſt. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweikämpfe oder Proceſſe, und in dem bürgerlichen Verhältniſſe auf Ahnen, Vortritt und Titel (S. II. 321.) Schreiend, kann man auch ſagen, iſt, wenn Dinge ſo an einander geſtellt ſind, daſs kein Uebergang von einem zum andern iſt.

Schriſt,

ſ. Buch.

Schritt

zur Moralität iſt jedes Bemühen, wodurch die Möglichkeit der Moralität befördert wird. Er iſt wohl zu unterſcheiden von einem moraliſchen Schritt, welches ein Bemühen iſt, das Morali-

Digitized by Google

tät zum Grunde hat, oder aus Pflicht geſchieht. Daſs die Regierung im Staat uns gegen die Eingriffe Anderer in unſre Rechte ſichert, iſt ein groſser Schritt zur Moralität, denn es wird uns nun dadurch möglich, den Rechtsbegriff heilig zu halten und treu zu befolgen. Nur von dem aber, der dieſes, nicht aus Furcht vor der Regierung, ſondern aus Achtung für das Geſetz oder aus Pflicht thut, kann man ſagen, er thue moraliſche Schritte, oder komme vorwärts nicht bloſs zu, ſondern in der Moralität (Z. 85. *).

Schüchternheit,

timiditas, *timidité*. Dieſen Namen führt die Eigenſchaft, leicht erſchreckt zu werden. Mancher fürchtet ſich nicht, aber er erſchreckt leicht. Das kommt aus der Zärtlichkeit und den Nerven her (Mnſcrpt.).

2. Die Schüchternheit iſt eine habituelle Beſchaffenheit, leicht in ſolche Furcht zu gerathen, die das Gemüth auſser Faſſung bringt. Die bloſse Dispoſition aber (ein Zuſtand), mehrentheils bloſs von cörperlichen Urſachen abhängend, ſich gegen eine plötzlich aufſtoſsende Gefahr nicht gefaſst zu fühlen, heiſst Erſchrockenheit. Ein Feldherr, der im Schlafrock iſt, kann über die unerwartete Annäherung des Feindes erſchrocken ſeyn, ſ. Furcht, 3.

3. Man kann alſo die Schüchternheit auch durch den Mangel der Unerſchrockenheit erklären; denn, wem es in jedem Fall an der Stärke des innern Sinnes fehlt, nicht leicht wodurch in Furcht geſetzt zu werden, bei dem iſt dieſer Zuſtand habituell. Es kann aber die Schüchternheit ihren Grund in einem gewiſſen cör-

perlichen Zuſtande haben, ſo bemerkte ein Arzt an einem General, daſs Säure im Magen ihn ſchüchtern machte. Dieſe Schüchternheit iſt alſo nicht zuzurechnen, und wer ſie hat, dem fehlt es darum nicht an Muth (A. 211.).

Schuld,

ſ. Uebertretung.

Schuldigkeit,

debitum, *devoir*, was Jemand nur gerade dem Geſetz angemeſſen thut (K. XXIX). Das Geſetz gebietet, zu bezahlen, was man ſchuldig iſt; wer das thut, der thut ſeine Schuldigkeit. Giebt er dem Gläubiger noch ein Geſchenk dazu, ſo iſt das mehr als ſeine Schuldigkeit, es iſt verdienſtlich; bezahlt er dem Gläubiger ſeine Schuld nicht, oder nicht ganz, ſo iſt das weniger als ſeine Schuldigkeit, es iſt moraliſche Verſchuldung.

Schuldige Pflicht, ſ. Pflicht, ſchuldige.

Schule,

schola, *école*. Die methodiſche Unterweiſung nach Regeln (U. 200.). So bringt das Beiſpiel des Genies für andre gute Köpfe eine ſolche Schule hervor, ſo weit man nehmlich aus den Geiſtesproducten deſſelben und ihrer Eigenthümlichkeit Regeln ziehen kann. Für ſolche durch Regeln belehrte gute Köpfe iſt die ſchöne Kunſt Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab. Ein ſolcher durch das Beiſpiel des Genies belehrter guter Kopf heiſst ein Schü-

Digitized by Google

ler des Genies, und macht er alles nach, ein Affe deſſelben (U. 200. f.).

Schulwitz.

Im allgemeinen Sinne des Worts heiſst Schulwitz, ſtudirte und künſtlich aufgeſtellte Principien (A. 24). Er iſt dem Mutterwitz entgegengeſetzt, der in den allgemeinen und angebohrnen Regeln des Verſtandes beſteht. Wer Mutterwitz hat, beſitzt Gemeinſinn (*ſens commun*), wer Schulwitz hat, iſt ein Mann von Wiſſenſchaft. Die erſtern ſind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung, die andern für ſich ſelbſt und vor der Anwendung. Man nennt den Verſtand, der zu dem erſtern Erkenntniſsvermögen gehört, den geſunden Menſchenverſtand (*bon ſens*), den zum zweiten den hellen Kopf. Es iſt merkwürdig, daſs man den erſtern für zuverläſſiger erklärt, als alles, was ſtudirte Wiſſenſchaft immer zu Markte bringen würde. Allerdings, wenn die Auſlöſung einer Frage auf Mutterwitz beruhet, ſo iſt es unſicherer, ſich nach Schulwitz umzuſehen und ſeinen Beſchluſs darnach abzufaſſen, als auf einen natürlichen logiſchen Tact. Allein dies geht nur in Erfahrungs-, aber nicht in ſpeculativer Erkenntniſs (A. 23. f.)

Schwäche,

moraliſche, ſ. Untugend.

Schwärmerei,

Fanaticismus, *fanaticismus, fanatisme*. Dieſen Namen führt die angenommene Maxime der

Digitized by Google

Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft (S. III., 301.). Wer alſo die Regel hat, es ſei noch etwas über die Vernunft, dem ſich dieſelbe unterwerfen und davon müſſe zurechtweiſen und lenken laſſen, iſt ein Schwärmer. Ein ſolcher Schwärmer nennt gemeiniglich dieſe ſeine Maxime Erleuchtung, und ſpricht von einem innern Lichte, z. B. einer unmittelbaren Offenbarung, vor der die Vernunft ſchweigen, und der man ſich beſonders in Religionsſachen unterwerfen müſſe. Unterſucht man aber die Sache näher, ſo ſind es bloſs Täuſchungen der Einbildungskraft, die den Schwärmer leiten, und die er für Eingebungen hält. Nur die Vernunft kann für Jedermann gültig gebieten. Sobald es daher mehrere Schwärmer giebt, muſs auch unter ihnen ſelbſt eine Sprachverwirrung entſtehen; denn Jeder kann doch nur das, was in ſeinem eigenen innern Sinn vorgeht, für Erleuchtung halten, und muſs nothwendig das, was der andere erzählt, entweder durch die Vernunft prüfen und für Schwärmerei erklären, oder ſich ungeprüft aufdringen laſſen (S. III, 301.). Ein ſolcher Schwärmer war z. B. Chriſtoph Kotter zu Sprottau in Schleſien, im Jahr 1616.

2. Wenn Schwärmerei in der allgemeinſten Bedeutung eine nach Grundſätzen (Regeln, die man in ſeine Maxime aufgenommen hat) unternommene Ueberſchreitung der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt (P. 153.), ſo iſt

moraliſche Schwärmerei, Myſticismus, dieſe Ueberſchreitung der Grenzen, die die praktiſche reine Vernunft der Menſchheit ſetzt, dadurch ſie verbietet, den ſubjectiven Beſtimmungsgrund pflichtmäſsiger Handlungen (d. i. die moraliſche Triebfeder derſelben) irgend worin an-

Digitized by Google

ders, als im Geſetze ſelbſt zu ſetzen. Hieraus folgt, daſs die Geſinnung, die in die Maxime gebracht wird, irgend worin anders, als in der Achtung fürs Geſetz zu ſetzen, ebenfalls Schwärmerei iſt. Wer alſo wähnt, er thue das, was andere aus Pflicht thun, aus einer von allen ſinnlichen Antrieben freien, ganz reinen Liebe zum Guten, und bedürfe alſo des Geſetzes und der Achtung für daſſelbe nicht, iſt ein moraliſcher Schwärmer. Die Vernunft gebietet, den Gedanken von Pflicht zum oberſten Lebensprincip aller Moralität im Menſchen zu machen. Dieſer Gedanke ſchlägt aber alle Arroganz (Eigendünkel) nieder, d. i. die ſtolze Einbildung, daſs für uns kein Gebot nöthig ſei; ingleichem die eitele Philautie (Eigenliebe), d. i. die phantaſtiſche Denkungsart, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu ſchmeicheln (P. 153. M. II, 285.).

3. Daher haben nicht allein Romanſchreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob ſie gleich noch ſo ſehr wider Empfindelei eiferten), ſondern bisweilen ſelbſt Philoſophen, z. B. die Stoiker, moraliſche Schwärmerei eingeführt. Man kann es aber, ohne zu heucheln, der moraliſchen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachſagen: daſs ſie zuerſt alles Wohlverhalten der Menſchen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht unterworfen, und dem Eigendünkel ſowohl als der Eigenliebe Schranken der Demuth (d. i. der Selbſterkenntniſs) geſetzt habe. Dieſes hat das Evangelium durch die Reinigkeit des moraliſchen Princips, das es ſeiner Lehre zum Grunde legt, zugleich aber durch die Angemeſſenheit deſſelben zu den Schranken endlicher Weſen, die einer moraliſchen Vollkommenheit, in irgend einem Zeitpunct ihres Erdenlebens, nicht fähig ſind, geleiſtet (P. 153. f. M. II, 286.).

Digitized by Google

4. Das evangeliſche Gebot ſteuert nicht nur der Religionsſchwärmerei, religiöſen Schwärmerei, ſ. Fanaticismus, in Anſehung der Liebe Gottes, ſondern auch der bloſs moraliſchen Schwärmerei, in Anſehung des Verdienſtlichen der Pflichterfüllung. Die ſittliche Stufe, worauf der Menſch ſteht, aller unſerer Einſicht nach auch jedes vernünftige Geſchöpf, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz. Des Menſchen moraliſcher Zuſtand iſt Tugend (moraliſche Geſinnung im Kampf), und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen des Willens. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels (Arroganz), gute Handlungen als baares Verdienſt anzuſehen. Bei einem ſolchen Princip wird dem Geiſte des Geſetzes kein Genüge gethan, und über das Verdienſt die Schuldigkeit vergeſſen. Andere mit groſsen Aufopferungen aus Pflicht geſchehene Handlungen laſſen ſich wohl unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen; will man ſie aber Jemanden als Beiſpiele der Nachahmung vorſtellen, ſo muſs durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moraliſche Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden, damit er ſich nicht auf verdienſtlichen Werth was zu Gute thue. Wenn wir nur wohl nachſuchen, ſo werden wir zu allen anpreiſenswürdigen Handlungen ſchon ein Geſetz der Pflicht finden, welches gebietet, und die Handlung nicht auf unſer Belieben ankommen läſst. Das iſt die einzige Darſtellungsart, welche die Seele moraliſch bildet, weil ſie dann allein feſter und genau beſtimmter Grundſätze fähig iſt (P. 150. ff. M. II, 284.).

5. Man darf nicht beſorgen, daſs die von allem Sinnlichen beraubte Moralität keine bewegende Kraft oder Rührung bei ſich führen werde. Wo die Sinne nichts mehr vor ſich ſehen, und die

Digitized by Google

unverkennliche und unauslöſchliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, muſs man vielmehr den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft mäſsigen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt, die Religion mit ſinnlichem Zubehör reichlich verſorgen zu laſſen, damit der Unterthan ſeine Seelenkräfte nicht über die Schranken ausdehne. Dieſe reine, bloſs negative Darſtellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, eben darum, weil die Darſtellung bloſs negativ iſt. Dieſe iſt nehmlich ein Wahn, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas ſehen (d. i. nach Grundſätzen träumen oder mit Vernunft raſen) zu wollen. Die Unerforſchlichkeit der Idee der Freiheit ſchneidet nehmlich aller poſitiven Darſtellung gänzlich den Weg ab. Wenn der Enthuſiasmus (ſ. Enthuſiasmus, 4.) mit dem Wahnſinn, ſo iſt die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Im Enthuſiasmus, als Affect, iſt die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenſchaft, regellos. Das erſtere iſt vorübergehender Zufall, der den geſundeſten Verſtand bisweilen wohl trifft; die zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet (U. 125. f. M. II, 602.).

6. Religionsſchwärmerei iſt auch der Wahn, Wirkungen der Gnade in ſich hervorbringen zu können. Wenn wir auch nur himmliſche Einflüſſe in uns wahrnehmen wollen, ſo iſt das eine Art Wahnſinn, in welchem wohl gar auch Methode ſeyn kann, weil ſich dieſe vermeinten innern Offenbarungen doch immer an moraliſche, mithin auch Vernunftideen anſchlieſsen müſſen, der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbſttäuſchung bleibt. Alles, was wir von Gnadenwirkung ſagen können, iſt, daſs es welche geben könne (R. 266. f.).

Digitized by Google

7. Der Wahn, durch Beſtrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, iſt ebenfalls eine richtige Erklärung der religiöſen Schwärmerei. Dieſer Wahn iſt nehmlich ſchwärmeriſch, weil das eingebildete Mittel, als überſinnlich, nicht in dem Vermögen des Menſchen iſt. Ueberdem iſt der dadurch beabſichtigte Zweck auch überſinnlich; denn das Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchſten Weſens und die Unterſcheidung dieſes Gefühls von jedem andern, ſelbſt dem moraliſchen, wäre die Empfänglichkeit einer Anſchauung, für die in der menſchlichen Natur kein Sinn iſt. Dieſer ſchwärmeriſche Religionswahn iſt der moraliſche Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion ſtatt finden kann. Denn die Religion muſs, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundſätze gegründet werden, dieſe können aber nur in der Vernunft geſucht werden, welche das Vermögen der Grundſätze iſt, ohne welche alſo keine ſtatt finden können (R. 267. ff.).

8. Die religiöſe Schwärmerei iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit, und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu groſses Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaſst. Der andächtig Vermeſſene will den himmliſchen Naturen näher treten, und ſich durch einen erſtaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeſchriebene Ordnung erheben. Er redet nur von unmittelbarer Eingebung und vom beſchaulichen Leben. Wir treffen den Fanaticismus, wenigſtens in den vorigen Zeiten, am meiſten in Deutſchland und England an; er iſt gleichſam ein Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieſer Völker gehört. Die Erhitzung eines ſchwärmeriſchen Geiſtes erkühlet aber allmählig und muſs ſeiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäſsigung gelangen (S. II. 368. f.).

Digitized by Google

9. Bisweilen mag die Einbildungskraft ſchwärmen, d. i. ſich nicht behutſam innerhalb der Schranken der Erfahrung halten (Pr. 108.) Die Einbildungskraft wird nehmlich durch einen ſolchen freien Schwung wenigſtens belebt und geſtärkt, und es wird immer leichter ſeyn, ihre Kühnheit zu mäſsigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Ein Dichter darf daher wohl zuweilen ſchwärmen, man läſst ſich lieber mit ihm fortreiſsen, als von dem einſchläfern, dem es an Einbildungskraft fehlt. Niemals aber kann man dem Verſtande die Schwärmerei verzeihen. Dieſer kann ja allein der Schwärmerei der Einbildungskraft Grenzen ſetzen, wenn er alſo ſeine Function zu denken aufgiebt und ſchwärmt, ſo ſind wir ohne alle Hülfe. Der Verſtand, wenn er ſchwärmt, fängt es aber damit ſehr unſchuldig und ſittſam an. Zuerſt bringt er die Elementarkenntniſſe, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müſſen, ins Reine, und iſt damit noch in ſeinen Schranken. Sodann läſst er dieſe Schranken weg, und was ſollte ihn auch daran hindern, da der Verſtand ganz frei ſeine Grundſätze aus ſich ſelbſt genommen hat? und nun geht er zuerſt auf neu erdachte Kräfte in der Natur (z. B. die einer überſinnlichen oder intelligibeln Anſchauung), bald hernach auf Weſen auſserhalb der Natur (z. B. das abſolute Ich). Um eine überſinnliche Welt aufzubauen, kann es uns ja an Bauzeug nicht fehlen, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeſchafft, und durch Erfahrung zwar nicht beſtätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das iſt auch die Urſache, weswegen junge Denker Metaphyſik in ächter dogmatiſcher Manier ſo lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr ſonſt brauchbares Talent aufopfern, und warum in unſern Tagen dieſe metaphyſiſche Schwärmerei philoſophiſche Syſteme ohne Zahl hervorbringt (Pr. 108. f.).

Digitized by Google

10. Wir haben in neuern Zeiten Beiſpiele genug geſehen, daſs es gar nichts helfen kann, wenn man jene fruchtloſen Verſuche der reinen Vernunft, durch die Erinnerung, die Auflöſung ſo tief verborgener Fragen ſei ſo ſchwierig, oder durch die Klage, unſre Vernunft ſei ſo beſchränkt, und alle Behauptungen derſelben hierin ſeien bloſse Muthmaſsungen, mäſsigen will. Denn wenn die Unmöglichkeit ſolcher Erkenntniſſe nicht deutlich dargethan wird, und die Selbſterkenntniſs der Vernunft nicht wahre Wiſſenſchaft wird, in der das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtloſen Gebrauchs, ſo zu ſagen, mit geometriſcher Gewiſsheit unterſchieden wird, ſo werden jene eitelen Beſtrebungen niemals völlig abgeſtellt werden. Dies hat nun Kant wirklich geleiſtet, aber man hat ſeinen Criticismus nicht gehörig ſtudirt und verſtanden, und alſo auch jene Unmöglichkeit nicht eingeſehen; daher haben wir nun aufs neue in unſern Tagen das Schauſpiel von ſchwärmeriſchen Ueberſchreitungen der Grenzen der Vernunft an jenen Philoſophemen, die ſich vorzugsweiſe den Namen einer Transſcendentalphiloſophie anmaſsen, aber den Namen einer transſcendenten Philoſophie oder ſchwärmenden Metaphyſik mit Recht verdienen (Pr. 109.), ſ. Metaphyſik, 7.

11. Die Schwärmerei hat eine groſse Aehnlichkeit mit dem Genie. Beides iſt nehmlich Originalität, d. i. nicht nachgeahmte Production der Einbildungskraft, nur daſs beim Genie dieſe Originalität zu Begriffen zuſammenſtimmt, bei der Schwärmerei hingegen nicht. Die intellectuelle Anſchauung ſeiner ſelbſt als einer Intelligenz mit den Worten auszudrücken: ich bin ein lebendiges Sehen; ich ſehe — Bewuſstſeyn — ſehe mein Sehen — bewuſstes (Fichte Beſtimmung des Menſchen, S. 137.) iſt original, giebt aber, wenn Sehen hier etwas anders als

das formale Bewuſstſeyn des Selbſtbewuſstſeyns heiſst, keinen Begriff (A. 76.).

12. Die Schwärmerei, in hohem Grade, gehört zu den Schwächen der Seele in Anſehung ihres Erkenntniſsvermögens, ſie iſt nehmlich eine unwillkührliche und ungeregelte Zuſtröhmung von Ideen, die alſo die Vernunft trifft. Ein ſolcher Kopfkranke wird oft auch, mit gemildertem Ausdrucke, exaltirt, auch wohl ein excentriſcher Kopf genannt. Der Fanatiker, Viſionär oder Schwärmer dieſer Art iſt eigentlich ein Verrückter, welcher vermeint, unmittelbare Eingebung zu haben, und einer groſsen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels gewürdigt zu werden. Die menſchliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu iſt, wenn der betrogene Menſch Talente hat, wenn der groſse Hauſe vorbereitet iſt, dieſes Gährungsmittel innigſt aufzunehmen, alsdann erduldet bisweilen ſogar der Staat Verzukkungen. Die Schwärmerei führt den Begeiſterten zuweilen auf das Aeuſserſte, den Muhammed, der mit dem Engel Gabriel Umgang hatte, Stimmen vom Himmel hörte und übernatürliche Träume hatte, führte ſie auf den Fürſtenthron, und Johann Beukelsz von Leiden, auch Hieronymus Savonarola, die ebenfalls Offenbarungen und Geſichte hatten, und Weiſſagungen verkündigten, aufs Blutgerüſt (A. 124. f. S. 47. f.), Antoinette Bourignon ſtarb indeſſen in ihrem Mittelſtande, ſ. Fanaticismus, 3.

Schwelgerei,

öffentliche, *luxuries*, *débauche*. Mit dieſem Namen bezeichnet man das Uebermaſs des geſellſchaftlichen Wohllebens in einem gemeinen Weſen, wenn es ohne Geſchmack

iſt (A. 200.). Man nennt denjenigen, der einen ſolchen entbehrlichen Aufwand macht, welcher Krankheit zuzieht, einen Schwelger. Die Schwelgerei überfüllt mit Genuſs, ſie geht noch über die Sättigung hinaus, und bewirkt Ekel. Sie iſt mehr prahleriſch (von auſsen zu glänzen), als ſelbſtgenieſsend. So iſt es z. B. Schwelgerei, wenn bei einem Lordmaireſchmaus der Wirth durch Ueberfluſs und Mannigfaltigkeit für den phyſiſchen Sinn des Schmeckens zu glänzen ſucht. Ob die Regierung befugt ſei, die Schwelgerei durch Aufwandsgeſetze einzuſchränken, hängt von der Frage ab, ob die Regierung verpflichtet ſei, die Unterthanen gegen etwas (Krankheit durch Schwelgerei) zu ſchützen, wogegen ſie ihr eigener freier Wille hinlänglich zu ſchützen im Stande iſt (A. 200. f.).

Schwere,

ſ. Gravitation.

Schwerfällig,

lourd. Dieſe Beſchaffenheit hat der, deſſen Thun Mühe verräth (A. 35.). Das Schwere (*difficile*, *difficile*) wird nehmlich dem Leichten (*facile*, *facile*), aber oft auch dem Läſtigen (*onerosum*, *onereux*) entgegengeſetzt. Leicht oder thunlich iſt einem Subject dasjenige, wozu ein groſser Ueberſchuſs ſeines Vermögens über die zu einer That erforderliche Kraftanwendung in ihm anzutreffen iſt. Man wird gewiſs nicht behaupten, eine Viſite zu machen, ſei ſchwer oder comparativ unthunlich; aber dem Manne iſt es oft ſehr läſtig oder beſchwerlich. In dieſem Fall wünſcht er herzlich, ſie los zu werden. Allein er trägt doch Bedenken, hierin wider den

Gebrauch zu verſtoſsen. Von dem nur, dem man die Mühe anſieht, die es ihm koſtet, ſagt man, er ſei ſchwerfällig (A. 35. f.).

2. Das Verdienſtliche gewiſſer zur Religion gezählten Gebräuche wird oft darin geſetzt, daſs ſie zu nichts nutzen und die Gläubigen ſich ihnen doch unterwerfen. Sich durch ſolche Ceremonien und Obſervanzen, Büſsungen und Caſteiungen, je mehr deſto beſſer, hudeln zu laſſen, iſt läſtig. Die Gläubigen verrathen dabei oft, daſs es ihnen Mühe koſtet. Sie ſind alſo dabei ſchwerfällig, ohngeachtet dieſe Frohndienſte mechaniſch leicht ſind, weil keine laſterhafte Neigung dabei aufgeopfert werden darf. Dem Vernünftigen ſind ſie nehmlich moraliſch ſehr beſchwerlich (A. 36.).

3. Man wird zugeben, daſs wenn Chriſtus ſagte: meine Laſt iſt leicht (Matth. 11, 30.), und Johannes: Gottes Gebote ſind nicht ſchwer (1. Joh. 5, 3.), ſie damit nicht meinten, ſie bedürfen wenig phyſiſchen Kraftaufwand. Ein ſolches Gebot iſt freilich oft, den phyſiſchen Kräften nach, die dazu erforderlich ſind, ſehr leicht zu erfüllen. Und doch ſind ſie, den moraliſchen Kräften nach, das Schwerſte unter allem, was geboten werden mag. Man wird aber doch nicht leugnen, daſs ſie für einen Vernünftigen unendlich leichter ſind, als Gebote einer geſchäftigen Nichtsthuerei. Dergleichen Gebote waren aber diejenigen, welche das Judenthum begründete, z. B. das häufige Waſchen und Reinigen. Ein Vernünftiger iſt daher oft ſchwerfällig bei der Befolgung ſolcher Gebote, da ihm die Erfüllung ſeiner moraliſchen Pflichten hiergegen nicht beſchwerlich iſt. Zuweilen fühlt nehmlich der vernünftige Mann das Moraliſchleichte centnerſchwer, und das iſt dann der Fall, wenn er ſieht, daſs die darauf verwandte Mühe doch zu

nichts nütze. Das Leichte zu thun, iſt indeſſen verdienſtlos. Ohne Werkzeuge etwas zu thun, iſt oft ſehr ſchwer, aber der, welcher ſie nicht zu brauchen verſteht, iſt bei dem Gebrauch derſelben ſchwerfällig. Methoden und Maſchinen und unter dieſen die Vertheilung der Arbeiten unter verſchiedene Künſtler (fabrikenmäſsige Arbeit) machen vieles leicht, was mit eigenen Händen, ohne andere Werkzeuge, zu thun ſchwer ſeyn würde. Nachforſchungen der Metaphyſik ſind ſchwer, der, welcher ſie verkehrt anſtellt und nichts entdeckt, iſt dabei ſchwerfällig. Wenn man Schwierigkeiten zeigt, ehe man die Vorſchrift zur Unternehmung giebt, wie z. B. in Nachforſchungen der Metaphyſik, ſo ſchreckt man ab, aber man thut daran doch beſſer, als wenn man ſie verheelt. Nach einem Gelage von Jedem in der Geſellſchaft Abſchied zu nehmen, iſt läſtig, und überdem noch geſchmacklos; denn es macht ein Spiel, die geſellige Unterhaltung, zu einer Arbeit. Daher nimmt ſich oft der Vernünftigſte dabei ſehr ſchwerfällig, und man hat deswegen dieſe Sitte mit Recht, als alsväteriſch, abgeſchafft. Schwierigkeiten und Beſorgniſſe macht ſich bei Unternehmung eines Geſchäfts der Melancholiſche, Hoffnung und vermeinte Leichtigkeit der Ausführung, der Sanguiniſche. Nur das Temperament kann dies entſchuldigen (A. 36. ff.).

4. Der Menſch kann, was er will (es iſt ihm ſubjectiv möglich), iſt eine hochtönende Tautologie. Man muſs dies ſo verſtehen: der Menſch kann alles, was er auf das Geheiſs ſeiner moraliſch gebietenden Vernunft will (weil es die Pflicht gebietet), denn er ſoll es; das Unmögliche aber wird ihm die Vernunft nicht gebieten. Jenes iſt aber der ruhmredige Ausſpruch der Kraftmänner. Es gab nehmlich im vorigen Jahrhundert ſolche Gecken, die da meinten, dieſer Ausſpruch ſei auch in phy-

ſiſcher Bedeutung gültig, und von ſich prieſen, daſs ſie durchſetzen könnten, was ſie wollten. Die Race dieſer Weltbeſturmer iſt aber ſchon lange ausgegangen (A. 38.).

5. Endlich macht das Gewohntwerden (*conſuctudo*), da nehmlich Empfindungen von eben derſelben Art, durch ihre lange Dauer ohne Abwechſelung, die Aufmerkſamkeit von den Sinnen abziehen, und man ſich ihrer kaum mehr bewuſst iſt, die Ertragung der Uebel leicht. Solche Ertragung beehrt man fälſchlich mit dem Namen der Geduld. Vorzüglich ſchwer wird aber durch das Gewohntwerden das Bewuſstſeyn und die Erinnerung des empfangenen Guten, welches dann gemeiniglich zu einer Geſinnung führt, die den Namen des Undanks verdient (A. 35.).

6. Die Angewohnheit (*asſuetudo*) iſt eine phyſiſche innere Nöthigung, nach derſelben Weiſe ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat; ſie macht alles leicht und verdienſtlos, denn es koſtet keine Mühe, das Angewöhnte zu thun. Man verliert aber durch ſie bei guten Handlungen den moraliſchen Werth, weil ſie keine Ueberwindung mehr koſten. Die Freiheit des Gemüths leidet überdem durch die Angewohnheit, die geſetzmäſsige Handlung geſchieht bloſs mechaniſch, ſie wird gedankenlos wiederholt, und endlich, durch ihre zu häufige Wiederkehr, wohl gar lächerlich. Man kann dieſes die Monotonie der Handlungen nennen. Daher kann man die Tugend nicht ſo erklären: ſie ſei die Fertigkeit in freien rechtmäſsigen Handlungen; denn da wäre ſie bloſs Mechanismus der Kraftanwendung; ſondern Tugend iſt die moraliſche Stärke in Befolgung ſeiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, ſondern immer ganz neu und urſprünglich aus der Denkungsart hervorgehen ſoll (A. 35. f.) — Die angewöhnten Flickwörter (Phraſen zu

Digitized by Google

bloſser Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich beſorgt, das Sprüchelchen wieder hören zu müſſen und den Redner zur Sprachmaſchine. Die Angewohnheit eines Andern erregt in uns Ekel, weil das Thier hier gar zu ſehr aus dem Menſchen hervorſpringt. Nach der Regel der Angewöhnung wird dann der Menſch inſtinctmäſsig, gleich als eine andere (nichtmenſchliche) Natur geleitet, und läuft ſo Gefahr, mit dem Vieh in eine und dieſelbe Claſſe zu gerathen (A. 38. f.).

7. Indeſſen können doch gewiſſe Angewöhnungen abſichtlich geſchehen und eingeräumt werden. Die Natur verſagt nehmlich zuweilen der freien Willkühr ihre Hülfe, und dann iſt die Angewöhnung nicht verwerflich, z. B. im Alter ſich an die Zeit des Eſſens und Trinkens, die Qualität und Quantität deſſelben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und ſo allmählich mechaniſch zu werden. Das gilt aber nur als Ausnahme und im Nothfall; in der Regel iſt alle Angewohnheit verwerflich. Uebrigens iſt der, welcher alles, was er ſich vornimmt, für leicht hält, leichtſinnig; der aber, dem alles, was er thut, leicht läſst, gewandt (A. 37. 39.).

Schwindel,

vertige. Ein ſchnell im Kreiſe wiederkehrender und die Faſſungskraft überſteigender Wechſel vieler ungleichartigen Empfindungen (A. 75.)

Sectirer,

ſ. Kirchenglaube, 5. c.

Digitized by Google

Seele,

anima, ame. S. Ich, 4. ff. Die denkende Subſtanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. als Grund der Animalität (C. 403.), ſ. Animalität. Auch: das Lebensprincip des Menſchen im freien Gebrauch ſeiner Kräfte (T. 10.), d. i. der Grund der Moralität des Menſchen, inſofern derſelbe etwas von der Materie Verſchiedenes und bloſs im innern Sinne Befindliches ſeyn muſs. Bei dem Menſchen muſs nehmlich der Grund ſeiner Animalität zugleich der Grund ſeiner Moralität ſeyn, und da der letztere den Naturgeſetzen der Erſcheinungen im innern Sinn nicht unterworfen ſeyn kann, weil das alle Freiheit des Willens und den freien Gebrauch der Kräfte unmöglich machen würde: ſo nöthigt uns das Daſeyn der Moralität in uns zum Glauben an einen ſolchen Grund der Moralität, den wir uns als ein Ding an ſich ſelbſt denken müſſen, und unter dem Namen des menſchlichen Geiſtes ſubſtanziiren und perſonificiren. Wir müſſen alſo unterſcheiden zwiſchen der Seele, als Grund der Animalität, der bloſs gedachten empiriſchen Einheit aller Erſcheinungen des innern Sinnes (einer theoretiſchen Idee), und dem Geiſte, als Grund der Moralität und überſinnlichem Subſtrat jener Erſcheinung (einer praktiſchen Idee).

2. Zwei Fragen haben vornehmlich die Philoſophen von jeher beſchäftigt, giebt es eine Seele oder einen von der Materie verſchiedenen Grund des Lebens und der Selbſtthätigkeit des Menſchen? und hört dieſe Seele mit dem Tode des Menſchen auf oder dauert ſie nach dem Tode fort? Was die erſte Frage betrifft, ſo iſt es nicht zu leugnen, daſs wir denkende We-

Digitized by Google

ſen ſind. Es iſt eine Erfahrung, daſs wir leben und denken, und uns ſelbſt in Bewegung ſetzen, vermittelſt Vorſtellungen, die wir haben. Vorſtellungen aber ſind nur im innern Sinn. Es iſt alſo der Grund unſers Denkens und unſrer Selbſtthätigkeit wenigſtens nicht in der Erſcheinung des äuſsern Sinnes, der Materie, zu ſuchen, die Materie, wie auch ſchon die Peripatetiker behauptet haben, denkt nicht, und kann nicht denken. Nur diejenigen, welche die Materie nicht für eine Erſcheinung äuſserer Sinne, ſondern für ein Ding an und für ſich ſelbſt hielten, z. B. Voltaire nach den meiſten alten Philoſophen, konnten behaupten, die Materie denke (C. 426.).

3. Wenn wir nun das, was in uns denkt, Seele nennen, und darunter unſre denkende Natur verſtehen, ſo wie unter Cörper unſre raumerfüllende Natur, ſo iſt es ganz richtig, daſs wir eine Seele haben, oder eine wirkende Urſache unſers Denkens. Denn Denken iſt eine Veränderung in unſerm innern Sinn, und alle Veränderung muſs eine Urſache haben. Wenn ich nun die Eigenſchaften, mit denen ein ſolches Weſen exiſtirt, aufſuchen will, ſo muſs ich die Erfahrung befragen. Hier muſs ich aber auf das achten, was in meinem innern Sinn vorgehet, wenn ich denke, und dies unter die Kategorieen ſubſumiren, und es mir als in der Zeit exiſtirend und durch ſie bedingt (abhängig vom Schema der Kategorieen) vorſtellen. Indem ich dieſes nun thue, bekomme ich erſtens eine ſolche Erſcheinung der Wirkungen meiner Seele, als die Wirkungen meines Cörpers Erſcheinungen des äuſsern Sinnes ſind; zweitens gelange ich dadurch niemals zu einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des innern Sinnes, als ich an dem Cörper für alle Erſcheinungen der äuſsern Sinne habe (C. 710.). Der Satz, ich denke (ich exiſtire denkend) iſt ein Erfahrungs-

ſatz. Einem ſolchen aber liegt empiriſche Anſchauung zum Grunde, folglich iſt die Seele, wie jedes Object der Erfahrung, Erſcheinung und kein Ding an ſich. Wenn aber ſelbſt die Seele Erſcheinung iſt, ſo wird damit nicht behauptet, daſs unſer ganzes Bewuſstſeyn bloſſer Schein iſt, und auf nichts geht. (M. I, 478. C. 428.). Das Denken, für ſich genommen, iſt bloſs die logiſche Function ohne alle Anſchauung. Dadurch denke ich mich alſo nur als denkendes Object überhaupt, wenn ich mich als Subject des Denkens denke. Wenn ich mich aber meines Denkens im innern Sinn bewuſst werde, dann ſchaue ich meine denkende Natur an, wie ſie erſcheint (M. I. 479. f. C. 428. ff.).

4. So weit reicht unſer Verſtand, um das, was ihm durch den innern Sinn von der denkenden Natur gegeben iſt, auf Begriffe zu bringen und zu erkennen. Die Vernunft aber iſt damit nicht zufrieden. Sie begnügt ſich nicht an dem Erfahrungsbegriff (von dem, was die Seele wirklich iſt), ſondern will die Seele, als ein Ding an ſich ſelbſt, auſser der Erfahrung betrachtet wiſſen, indem die Vernunft, ihrer Natur nach, nach dem abſoluten Subſtrat fragt, bei dem nichts mehr zu fragen übrig bleibt. Allein die Abſicht bei dieſen Vernunftbegriffen von abſoluter Vollendung deſſen, was der Verſtand in der Erfahrung zu erkennen bemühet iſt, und wobei er nie an ein ſolches abſolutes Ziel kommt, iſt nicht, uns eine neue Erkenntniſsquelle zu liefern; denn durch die Vernunft werden uns keine Gegenſtände für ihre Begriffe des Abſoluten und Vollendeten gegeben. Sondern ſie will dadurch nur ſyſtematiſche Einheit in unſre Verſtandeserkenntniſs bringen und dadurch dem Verſtand ein Ziel vorſtecken, nach welchem er immer zu ſtreben hat. Dies iſt nun auch ihre Abſicht bei dem Vernunftbegriff von der Seele. Die Vernunft nimmt zu

dem Ende den Begriff davon, daſs alles Denken in der Erfahrung durch die Identität der Vorſtellung des Ich denke eine empiriſche Einheit hat. Dieſe empiriſche Einheit ſtellt ſie ſich nun in dem Ich als das Subject des Denkens*), d. i. als eine unbedingte (abſolute) und urſprüngliche Einheit vor, und bildet ſo die Idee von der Seele. Die Vernunft will uns aber damit nicht im Mindeſten zu einer Vernunfterkenntniſs unſrer Seele führen, ſondern nur Principien der ſyſtematiſchen Einheit in Erklärung der Erſcheinungen der Seele aufſtellen. Wir ſollen alle Beſtimmungen der innern Wirkſamkeit ſo viel möglich als in Einem Subject, alle innern Kräfte ſo viel möglich als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechſel im Innern als gehörig zu den Zuſtänden eines und deſſelben beharrlichen Weſens betrachten, und alle Erſcheinung im Raume (die Materie) als von den Handlungen des Denkens ganz unterſchieden uns vorſtellen. Daher denkt die Vernunft die Seele als einfache Subſtanz, nicht als erkennten wir damit wirklich eine Grundeigenſchaft der Seele, denn dazu müſsten wir ja einen erkennbaren Stoff haben, wie bei der zuſammengeſetzten Subſtanz, die wir Cörper nennen, die Materie iſt; ſondern die Vorſtellung der Seele als einfacher Subſtanz ſoll nur das Schema (gewiſſermaaſsen eine ideale Conſtruction) ſeyn für das unſerm Verſtande zur Regel dienende Princip,

---

*) So ſcheint es, als hätten wir in dieſem Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt das Subſtantiale, von dem alles Denken die Accidenzen wären, und als ſchaueten wir dieſes Subject des Denkens unmittelbar an. Da nun aber, wenn dieſe Anſchauung ſinnlich wäre, wieder nur eine Erſcheinung und kein Unbedingtes herauskommen würde, ſo hat man endlich gar eine intellectuelle Anſchauung darin gefunden, durch die alſo das denkende Subject gegeben wäre, wie es an ſich iſt, nicht wie es erſcheint.

allen Erſcheinungen, Handlungen und aller Empfänglichkeit unſers Gemüths, d. i. im innern Sinn, ein einiges Subject zum Grunde zu legen und auf dieſes Beharrliche alle Veränderung beziehen. Durch die von der Vernunft zur ſyſtematiſchen Einheit der Verſtandeserkenntniſs angenommenen Prädicate der Einfachheit, perſönlichen Identität, Beharrlichkeit (wenigſtens im Leben *) u. ſ. w. werden wir auch die Seele nicht an ſich ſelbſt erkennen können, wenn wir ſie auch von ihr ſchlechthin wollten gelten laſſen; denn man kann ſie nicht *in concreto* vorſtellen. Etwas abſolut Einfaches, etwas abſolut Beharrliches, das erſte getrennt von aller Zuſammenſetzung, das andere von allem Wechſelnden, läſst ſich nicht anſchaulich machen, ſ. Einfache und Subſtanz. Alſo bleiben dieſe Begriffe doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, weil die Beharrlichkeit u. ſ. w. nicht in der Erfahrung oder durch irgend eine Anſchauung kann nachgewieſen werden (Pr. 137.). Denn jener Begriff von einfacher Subſtanz lehret mich nicht, daſs die Seele für ſich ſelbſt fortdauere, nicht, daſs ſie von den äuſsern Anſchauungen ein Theil ſei, der ſelbſt nicht mehr getheilt werden könne, und der alſo durch keine Veränderungen der Natur entſtehen und vergehen könne, wie Mendelsſohn im Phädon meint. Das wären aber Eigenſchaften, die uns die Seele im Zuſammenhange der Erfahrung kennbar machen, und, in Anſehung ihres Urſprungs und künftigen Zuſtandes, Eröffnung geben könnten. Wenn wir nun aber durch bloſse Kategorieen ſagen: die Seele iſt

*) Die Beharrlichkeit der Seele kann nur für das Leben des Menſchen, aber nicht für die Seele nach dem Tode dargethan werden, weil der Begriff der Subſtanz nur für die Erfahrung gültig iſt (Pr. 138.).

Digitized by Google

eine einfache Subſtanz, ſo iſt klar, daſs, da der nackte Verſtandesbegriff von Subſtanz nichts weiter enthält, als daſs ein Ding, als Subject an ſich, ohne wiederum ein Prädicat von einem andern zu ſeyn, vorgeſtellt werden ſolle, daraus nichts von Beharrlichkeit folgt, und das Attribut des Einfachen dieſe Beharrlichkeit gewiſs nicht hinzuſetzen kann, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindeſten unterrichtet werde. Würde man uns ſagen können, ſie iſt ein einfacher Theil der Materie, ſo würden wir von dieſer, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zuſammen, die Unzerſtörlichkeit derſelben ableiten können. Davon ſagt uns aber der Begriff des Ich, in dem pſychologiſchen Grundſatze: Ich denke, nicht ein Wort (C. 400. f.).

Dieſe pſychologiſche Idee oder Vernunftvorſtellung von der Seele iſt aber für die Verſtandeserkenntniſs ſehr vortheilhaft, wenn man ſie, wie es die Abſicht bei derſelben iſt, bloſs in Beziehung auf den ſyſtematiſchen Vernunftgebrauch in Anſehung der Erſcheinungen unſrer Seele gelten läſst. Denn dadurch werden nun alle windigen Hypotheſen abgehalten, z. B. von Erzeugung, Zerſtörung und Palingeneſie der Seelen. Die pſychologiſche Idee kann auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn eine vermeintliche Erkenntniſs von einer geiſtigen Natur der Seele iſt nicht möglich, ſie giebt gar nichts zu denken; weil dieſer Begriff einer geiſtigen Natur nicht nur die Negation aller cörperlichen Natur, ſondern aller Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung iſt, und alſo ein Begriff ohne irgend einen Inhalt, folglich ohne Gegenſtand iſt (C. 700. 710. ff. Pr. 136. f. M. I. 825. 835.) Es iſt alſo in der vermeintlichen Wiſſenſchaft, die man rationale Pſychologie nennt, ein Schein, der uns täuſcht,

den wir zwar aufdecken, aber nie ganz wegſchaffen können, weil er uns von Natur anhängt. Wir verwechſeln nehmlich die Vernunftidee einer reinen Intelligenz mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriff eines denkenden Weſens überhaupt. Wir abſtrahiren von allen Erfahrungsbeſtimmungen unſrer denkenden Natur und halten nun dieſe Abſtraction für eine für ſich beſtehende Intelligenz, die wir als das transſcendentale Subject den pſychologiſchen Erſcheinungen zum Grunde legen (C. 426. f. M. I, 476.).

5. Hieraus kann man nun ſchon abnehmen, was von Mendelsſohns Beweiſe von der Beharrlichkeit der Seele zu halten ſei. Dieſer Philoſoph behauptete im Phädon, im erſten Geſpräche, ein einfaches Weſen könne gar nicht aufhören zu ſeyn, weil es als einfach nicht allmählig verſchwinden könne, und alſo auf einmal aufhören müſſe zu ſeyn, das ſei aber unmöglich, weil ſonſt zwiſchen dem Augenblick, da es iſt, und dem, da es nicht mehr iſt, keine Zeit ſeyn würde (gegen die Continuität der Zeit). Allein er bedachte nicht, daſs alles Exiſtirende (wenn es auch keine extenſive Gröſse hat, wie die Materie) doch eine intenſive Gröſse und alſo einen Grad haben müſſe (und auch das Selbſtbewuſstſeyn hat ihn), und dieſer kann doch abnehmen, folglich auch das denkende Weſen nach und nach (durch allmähliges Nachlaſſen ſeiner Kräfte) in Nichts verwandelt werden (C. 413. ff. M. I, 467.).

6. Die Frage über die Gemeinſchaft der Seele mit dem Cörper, welche Leibnitz durch ſeine präſtabilirte Harmonie erklären wollte, kann nach dieſem Lehrbegriff auch beantwortet werden. Die Schwierigkeit beſteht nehmlich darin, daſs man annimmt, die Seele habe auch auſser der Gemeinſchaft mit dem Cörper (alſo nach dem Tode) Perſönlichkeit, und nun die Mög-

lichkeit einer ſolchen Gemeinſchaft wegen der **Ungleichartigkeit** des Gegenſtandes des **innern Sinnes** (der Seele) mit den Gegenſtänden **äuſserer Sinne** (den Cörpern) nicht einzuſehen vermochte. Allein dieſe Schwierigkeit verſchwindet, wenn man bedenkt, daſs das Ding an ſich ſelbſt, das beiden zum Grunde liegt, vielleicht nicht ſo ungleichartig iſt. Wie aber überhaupt Subſtanzen in Gemeinſchaft ſtehen, dies zu erklären, liegt auſser dem Felde menſchlicher Erkenntniſs (M. I, 477. C. 427. f.).

7. Die Moralität allein iſt das in uns, welches unſere denkende Natur als etwas beſtimmt, was auch **auſser dem Felde der Erfahrung** Wirklichkeit hat. Denn die Geſetze der Moralität ſtehen *a priori* (unabhängig von aller Erfahrung) feſt, und ſind in Anſehung unſeres Daſeyns geſetzgebend, ja beſtimmen unſer Daſeyn nicht nur ohne alle Rückſicht auf Erfahrung, ſondern ſind auch eine Geſetzgebung unſrer eigenen Vernunſt. Sie ſind alſo, als Geſetze des **freien Willens**, etwas in unſerm Bewuſstſeyn, was uns in Beziehung auf eine intelligibele Welt beſtimmt, die freilich von uns nur gedacht, nicht angeſchaut und erkannt werden kann, die wir aber doch als wirklich vorhanden und unterſchieden von der Welt der Erſcheinungen, in der alles nur nach Naturgeſetzen geht, und **nothwendig** iſt, vorausſetzen müſſen (C. 430. M. I, 481.). Allein dieſes bringt doch die **rationale** Pſychologie nicht im mindeſten weiter; denn ich kann dem denkenden Geiſte des Menſchen darum doch keine andern Prädicate beilegen, als die mir in der ſinnlichen Anſchauung gegeben werden, die uns aber niemals über das Feld der Erfahrung hinaus helfen. Indeſſen iſt uns doch nun erlaubt, die Kategorieen, zum Behuf des praktiſchen Gebrauchs, auf die denkende Natur anzuwenden, und z. B. zu ſagen, der denkende Geiſt iſt in Anſehung des Den-

lens das, was eine Subſtanz in Anſehung ihrer Veränderungen iſt; er iſt in Anſehung der freien Handlungen des Menſchen das, was eine Urſache in Anſehung ihrer Wirkungen iſt, u. ſ. w. (C. 431. f. M. I, 482.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 403. — S. 413. ff. — S. 426. ff. — III. Hauptſt. S. 700 — S. 710. ff.

Seelengüte.

Mit dieſem Namen bezeichnet man die reine Form der Seele, unter der alle Zwecke ſich müſſen vereinigen laſſen, und die daher, wo ſie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urſchöpferiſch, aber auch überirdiſch iſt; ſie iſt der Mittelpunct, um welchen das Geſchmacksurtheil alle ſeine Urtheile der mit der Freiheit des Verſtandes vereinbaren ſinnlichen Luſt verſammlet (A. 188.). Die Seelengüte iſt die reine Form der Seele, heiſst, dieſer Ausdruck bezeichnet nicht, was die Seele für Kräfte und Vermögen hat, alle ihre Zwecke zu erreichen, ſondern wie ſie, von dieſen Kräften und Vermögen abſtrahirt, in Beziehung auf ihren Endzweck, in dem und zu dem ſich alle übrigen Zwecke müſſen vereinigen laſſen, beſchaffen ſeyn ſoll. Dieſe Seelengüte iſt alſo eine Vernunftidee, nehmlich von der abſoluten Vollendung deſſen, was die Seele, durch ihre eigene Selbſtthätigkeit, aus ſich ſelbſt machen ſoll und kann.

Seelenkräfte,

ſind diejenigen Kräfte, welche dem Verſtande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Abſichten braucht, zu

Gebote ſtehen (T. 111.). In dieſer Bedeutung ſind das Gedächtniſs, die Einbildungskraft, u. dergl., worauf Gelahrtheit, Geſchmack (innere und äuſsere Verſchönerung) gegründet werden können, ſolche Seelenkräfte. Dieſe Seelenkräfte gehören zur Erfahrungsſeelenlehre, denn ſie werden durch Beobachtung auf das, was im innern Sinn vorgeht, aufgefunden (T. 111.).

Seelenlehre,

ſ. Pſychologie.

Seelenſtärke,

Stärke der Seele. Die Stärke des Vorſatzes eines Menſchen, als mit Freiheit begabten Weſens; mithin ſofern er ſeiner ſelbſt mächtig (bei Sinnen) iſt, alſo im geſunden Zuſtande des Menſchen (T. 10.) Zu groſsen Tugenden gehört Stärke der Seele, aber nicht zu groſsen Verbrechen; denn die letztern ſind Paroxismen, deren Anblick den an der Seele geſunden Menſchen ſchaudern macht. Daſs ein Menſch im Anfall einer Raſerei mehr phyſiſche Stärke (in einzelnen Kräften auch der Seele) haben könne, iſt gewiſs. Die Erfahrung lehrt es, daſs der Menſch gemeiniglich nicht viel cörperliche Stärke zeige, wenn er bei Sinnen iſt. Da aber die Verbrechen bloſs in der Macht der die Vernunft ſchwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenſtärke beweiſet: ſo kann auch ein Menſch im Anfalle einer Krankheit nicht überhaupt mehr ſtark ſeyn als im geſunden Zuſtande; weil der Mangel der Geſundheit, die im Gleichgewicht aller cörperlichen Kräfte des Menſchen beſteht, eine Schwächung im Syſtem dieſer Kräfte iſt. Hieraus ſiehet man, daſs im Zuſtande der abſoluten Ge-

ſundheit, in dem der Menſch, beim vollkommenen Gleichgewicht ſeiner Kräfte, ſeiner ganz mächtig iſt, gewiſs auch die gröſste phyſiſche Stärke, und bei der Herrſchaft der Vernunft über uns ſelbſt durch moraliſche Geſetze auch allein die gröſste Seelenſtärke möglich iſt (T. 10. f.).

Seelenvermögen,

facultas animae, faculté de l'ame. Die Eigenſchaft der Seele, vermöge der ſie handelnd iſt, oder die Möglichkeit der Seele zu handeln. Alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten zu handeln, können aber auf drei zurückgeführt werden, welche ſich nicht weiter aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten laſſen (U. XXII.):

a. das Erkenntniſsvermögen;

b. das Gefühl der Luſt und Unluſt; und

c. das Begehrungsvermögen.

Die Möglichkeit, in der Seele Erkenntniſs zu haben, führt den Namen des Erkenntniſsvermögens von dem vornehmſten Theil derſelben, nehmlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern (A. 25.). In Anſehung gewiſſer Vorſtellungen verhält ſich nehmlich die Seele leidend, nehmlich derer, durch welche das Subject afficirt wird, dieſes mag ſich nun ſelbſt afficiren oder von einem andern Object afficirt werden, und dieſer Theil von Vorſtellung gehört zu der Möglichkeit der Seele, Erkenntniſs zu haben, die man das ſinnliche Erkenntniſsvermögen nennt; diejenigen aber, welche ein bloſses Thun (das Denken) enthalten, gehören zum intellectuellen Erkenntniſsvermögen (A. 25.). Die Möglichkeit, in der Seele Luſt oder Unluſt zu fühlen, führt den Namen des Gefühls der Luſt oder Unluſt. Jeder Gegenſtand

kann für uns mit Luſt oder Unluſt entweder in der Empfindung deſſelben oder in der Auffaſſung deſſen durch das Erkenntniſsvermögen verbunden ſeyn; die Möglichkeit der erſtern heiſst insbeſondere das Gefühl, die Möglichkeit des letztern der Geſchmack (A. 163.). Die Möglichkeit in der Seele, durch ſeine Vorſtellungen Urſache von der Wirklichkeit der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen (d. i. der Handlungen) zu ſeyn, heiſst das Begehrungsvermögen (P. 16.), und das Product derſelben Begierden (A. 203.)

2. Obere Seelenvermögen ſind ſolche, die eine Autonomie enthalten (U. LVI.). Dieſe obern Vermögen ſind:

a. der Verſtand, der eine Autonomie für das Erkenntniſsvermögen enthält;

b. die Urtheilskraft, die eine Autonomie für das Gefühl der Luſt und Unluſt enthält; und

c. die Vernunft, die eine Autonomie für das Begehrungsvermögen enthält. (U. LVI. ff. M. II, 442.).

Sehnſucht,

deſiderium, *déſir*. Wenn der leere Wunſch in der Seele iſt, die Zeit zwiſchen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ſo heiſst dieſer Zuſtand der Seele die Sehnſucht. Sie iſt diejenige Beſchaffenheit einer Begierde, daſs wir uns, ſo lange ſie unbefriedigt bleibt, unglücklich fühlen. Man kann aber auch phantaſtiſche Begierden haben, die vornehmlich aus dem Romanenleſen entſtehen, und als ſolche nie befriedigt werden können. Die Romanen ſtellen uns nehmlich Urbilder als etwas Wirkliches auf, z. B. das eines Liebhabers, wer ein ſolches Urbild für etwas in der Erfahrung mögli-

Digitized by Google

ches hält, dem bleibt es immer im Gemüth. Ein ſolcher hat ſich die Welt verekelt durch die Sehnſucht nach einer idealiſchen Welt. Es iſt einer der gröſsten Schaden, den das Romanenleſen ſtiften kann. Es giebt auch eine leere Sehnſucht, da man aus Empfindelei Wünſche ſich einbildet, die man doch nicht befriedigt, wenn der Augenblick zum Handeln da iſt, z. B. wenn Jemand darnach ſchmachtet, an groſsen Leiden Andrer Theil zu nehmen, und doch nichts thut, wenn der Fall da iſt, wo er helfen könnte (A. 203. Mſcrpt.)

Seichtigkeit,

Individualität, *superficialité*. Unter der Seichtigkeit verſteht man die Einſchränkung aufs Einzelne, an welcher die Sinnlichkeit ſchuld iſt (A. 34.) So kann die Gewandtheit, im geſellſchaftlichen Tone zu ſprechen und ſich uberhaupt modiſch zu zeigen, die geputzte Seichtigkeit genannt werden. Nur Kinder laſſen ſich dadurch irre leiten. Deine Trommel iſt ein Sinnbild von Dir, ſagte der Quäker beim Addiſon zu dem in der Kutſche neben ihm ſchwatzenden Offizier, denn ſie klingt, weil ſie leer iſt (A. 22. f.).

Sein,

ſ. Mein.

Seine

ſ. Mein.

Selbſt,

ſ. Ich.

Selbſtbewuſstſeyn,

Apperception, Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, Ich, ſ. Apperception und Ich. Weil Erfahrung empiriſches Erkenntniſs iſt, zum Erkenntniſs aber (da es auf Urtheilen beruht) Ueberlegung (Reflexion), mithin Bewuſstſeyn, d.i. Thätigkeit in Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der Vorſtellung nach einer Regel der Einheit deſſelben (d. h. Begriff) und (vom Anſchauen unterſchiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: ſo wird das Bewuſstſeyn in das discurſive (welches als logiſch, weil es die Regel giebt, vorangehen muſs), und das intuitive Bewuſstſeyn eingetheilt werden; das erſtere (die reine Apperception ſeiner Gemüthshandlung) iſt ganz einfach im Begriffe. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in ſich und iſt in allen Urtheilen immer ein und daſſelbe, weil es bloſs dies Förmliche des Bewuſstſeyns iſt; es iſt ferner das Subject, an welches alle Begriffe wie Accidenzen an ihre Subſtanz geknüpft werden u. ſ. w., daher meint man in dieſem Selbſtbewuſstſeyn die Seele als einfach und Subſtanz u. ſ. w. anzuſchauen. Allein alle dieſe Prädicate gelten gar nicht von einer Anſchauung, denn ſie drücken bloſs Beſchaffenheiten der Form des Denkens überhaupt aus, und es wird folglich durch ſie nichts von der Seele erkannt. Dieſe Prädicate ſind als Beſchaffenheiten eines Gegenſtandes völlig leer, und führen zu keiner Erkenntniſs der Seele (1. C. 400. A. 27.).

2. Daſs aber das Weſen, welches in uns denkt, durch reine Kategorieen ſich ſelbſt zu erkennen vermeint, rührt daher. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Kategorieen, denn dieſe müſſen, als ein Gedachtes, noth-

wendig an die Apperception geknüpft werden, die Kategorieen aber ſtellen ihrer Seits nichts anders vor, als die Syntheſis des Mannigfaltigen in der Anſchauung, d. i. die Verknüpfung deſſelben in der Einheit des Verſtandesbegriffs, deren ich mich als meiner Vorſtellung bewuſst bin. Daher iſt das Selbſtbewuſstſeyn uberhaupt die Vorſtellung der Bedingung aller Einheit, die nur durch Verſtandesbegriffe möglich iſt, und doch ſelbſt unbedingt iſt (1 C. 401.), ſ. Apperception und Seele. Daher kann man von dem denkenden Ich (der Seele oder dem Selbſtbewuſstſeyn) ſagen, daſs es nicht ſowohl ſich ſelbſt durch die Kategorieen, ſondern die Kategorieen durch ſich ſelbſt erkennt. Nun iſt zwar ſehr einleuchtend, daſs wir dasjenige nicht als Gegenſtand erkennen, was wir zur Erkenntniſs der Gegenſtände überhaupt vorausſetzen müſſen; und das beſtimmende Selbſt (das Denken) von dem beſtimmbaren Selbſt (dem denkenden Subject), wie Erkenntniſs vom Gegenſtande unterſchieden ſei. Gleichwohl iſt nichts natürlicher und verführeriſcher, als der Schein, die gedachte Einheit in der Syntheſis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subject der Gedanken zu halten. Man könnte dieſen Schein die Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns (*apperceptionis ſubſtantiatae*) nennen; denn das Selbſtbewuſstſeyn wird in demſelben für eine Subſtanz gehalten, d. i. als ein für ſich beſtehendes Weſen, das nicht weiter ein Accidenz von einem andern Weſen iſt, betrachtet, und ſo unter dem Namen der Seele perſonificirt, ja endlich ſogar, wie man wähnt, durch eine intellectuelle Anſchauung, für ein Ding an ſich ſelbſt unmittelbar erkannt (1. C. 401. f.).

3. Der Satz, das Selbſtbewuſstſeyn erkennt die Kategorieen durch ſich ſelbſt,

Digitized by Google

iſt ſehr merkwürdig und wichtig. Denn das heiſst: wir ſind uns der Formen unſrer Erkenntniſs, in der Erzeugung dieſer Erkenntniſs ſelbſt, unmittelbar *a priori*, d. i. ohne daſs ſie uns in einer Anſchauung gegeben ſind, bewuſst. Es folgt dies nothwendig daraus, weil alle Anſchauung und alles empiriſche Denken erſt dadurch möglich iſt, jenes alſo vor dieſem, als das Mittel der Erzeugung hergehen muſs. Daher kann man jenes das reine Selbſtbewuſstſeyn, dasjenige aber, in welchem wir uns jedesmal unſrer gegenwärtigen wirklichen Vorſtellungen bewuſst ſind, das empiriſche Selbſtbewuſstſeyn nennen. Das erſtere iſt das Ich oder Selbſtbewuſstſeyn der Reflexion, wenn wir unter Reflexion die innere Handlung (Spontaneität) verſtehen, wodurch ein Begriff (Gedanke) möglich wird, das letztere iſt das Ich oder Selbſtbewuſstſeyn der Apprehenſion, wenn wir unter Apprehenſion die Empfänglichkeit (Receptivität) verſtehen, wodurch eine Wahrnehmung (empiriſche Anſchauung) möglich wird. Das erſtere iſt ein Bewuſstſeyn des Verſtandes, das zweite der innere Sinn (A. 15. * f.), welcher innere Erfahrung enthält. Das letztere iſt das Materielle des Bewuſstſeyns, enthält ein Mannigfaltiges der empiriſchen innern Anſchauung, und iſt folglich eine empiriſche Apperception (A. 27.).

4. Die reine Logik iſt nicht etwa ein Product der innern Wahrnehmung, ſondern jenes reinen unwandelbaren Selbſtbewuſstſeyns, das der Quell alles Denkens iſt. Das Daſeyn des Raums wiſſen wir ohne alle Schlüſſe ganz unmittelbar durch unſer Selbſtbewuſstſeyn, aber durch das reine urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn. Die Vorſtellung des Nichtſeyns des Raums hebt, vermöge unſers reinen Selbſtbewuſstſeyns, das ganze ſinnliche Vorſtellungs-

Digitized by Google

vermögen auf. Alle unſere Erkenntniſs gründet ſich nehmlich zuletzt auf das Selbſtbewuſstſeyn: Ich denke, Ich ſtelle mir etwas vor. D. i. ſie iſt nur durch das Bewuſstſeyn möglich, daſs in mir gewiſſe Vorſtellungen wirklich da, daſs ſie mithin auch möglich; andere hingegen nur unter gewiſſen Bedingungen möglich, und andere ganz unbedingt und ſchlechterdings unmöglich ſind. Ohne dieſes Selbſtbewuſstſeyn würden wir nicht einmal in irgend einem Falle ſubjectiv urtheilen können: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A iſt mir vorſtellbar, oder unvorſtellbar; geſchweige denn objectiv: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A iſt möglich oder unmöglich. Dieſes reine Selbſtbewuſstſeyn iſt aber nicht der innere Sinn; denn ſonſt bedeutete jeder Satz, der abſolute Unvorſtellbarkeit ausſagt, mithin auch der Satz: ich bin mir bewuſst, daſs ich nichts widerſprechendes ausſage, ſo viel als: ich empfinde die Unmöglichkeit, es mir vorzuſtellen. Dann würde ganz richtig nur folgen, es ſei nur bis jezt unmöglich, es ſei nur mir unmöglich, aber nicht, es ſei ſchlechterdings unmöglich. Soll es alſo Sätze geben, die abſolute Unvorſtellbarkeit ausſagen, ſo muſs unſer Selbſtbewuſstſeyn ein vom innern Sinn gänzlich verſchiedenes thätiges Vermögen ſeyn; ſo muſs es uns nicht nur ohne alle Schlüſſe, ſondern auch unabhängig von aller Empfindung, unmittelbar belehren, was durch unſer Erkenntniſsvermögen (d. i. durch unſere Sinnlichkeit, durch unſern Verſtand, durch unſere Urtheilskraft und durch unſre Vernunft) ſelbſt beſtimmt, mithin in dieſem allein auf eine nothwendige und unveränderliche Art gegründet iſt, denn ſonſt könnten wir davon ſchlechterdings nichts wiſſen. S. Bewuſstſeyn, 9. Dieſes reine thätige Selbſtbewuſstſeyn, in welchem eigentlich eines Jeden Ich beſteht, iſt aber nicht

Digitized by Google

etwa ein intellectuelles Anſchauungsvermögen. Dies meint man, weil es uns unmittelbar belehren kann und muſs, und Anſchauung eine Vorſtellung iſt, die ſich auf den Gegenſtand unmittelbar bezieht, daher auch unmittelbare Vorſtellung des Gegenſtandes heiſsen kann. Das reine Selbſtbewuſstſeyn aber iſt nicht Vorſtellung, ſondern vielmehr das, wodurch jede Vorſtellung, woher ſie auch in mir entſprungen ſeyn mag, erſt eigentliche Vorſtellung, nehmlich eine Vorſtellung für mich, oder meine Vorſtellung wird, ja wodurch ſogar das ganze Vorſtellungsvermögen ſelbſt erſt das meinige wird, und das alle meine Vorſtellungen ohne Ausnahme begleiten muſs. Denn wenn ich ſage: ich ſtelle mir etwas vor, ſo ſagt dies eben ſo viel, als: ich bin mir bewuſst, daſs ich eine Vorſtellung von dieſem Gegenſtande habe, und daſs ich ſie habe, und wenn ich ſage: dies oder jenes iſt mir ſchlechterdings unvorſtellbar, ſo ſagt dies nichts anders, als: ich bin mir der Unmöglichkeit einer ſolchen Vorſtellung für das Vorſtellungsvermögen bewuſst. Hätten wir dieſes reine thätige Selbſtbewuſstſeyn nicht, ſo würden wir uns auch nicht einmal irgend einer äuſsern oder innern Empfindung, oder irgend einer empiriſchen Vorſtellung bewuſst werden. Denn dazu muſs ich mir bewuſst werden, daſs mein innerer oder äuſserer Sinn, d. i. mein ſinnliches Vorſtellungsvermögen afficirt worden, mithin daſs das afficirte Vorſtellungsvermögen das meinige ſei. Dieſes Bewuſstſeyn aber kann nun offenbar nicht ſelbſt durch ein Afficirtſeyn entſtehen, denn aus dem Afficirtſeyn eines Vorſtellungsvermögens folgt noch gar nicht, daſs dieſes das meinige ſei. Alſo muſs es ein reines thätiges Selbſtbewuſstſeyn ſeyn, mithin wäre ohne dieſes nicht einmal Empfindung mit Bewuſstſeyn d. i. Wahrnehmung möglich. Selbſt das Bewuſstſeyn meiner Empſindungen iſt der Form nach ein reines thätiges

Selbſtbewuſstſeyn, und ſo giebt es denn überhaupt kein anderes als dieſes; denn wenn Kant das Selbſtbewuſstſeyn in das reine und empiriſche eintheilt, ſo hat dieſes nicht den Sinn, als ob es auſser dem thätigen noch ein leidendes Selbſtbewuſstſeyn gäbe; ſondern das empiriſche Selbſtbewuſstſeyn iſt nur das Bewuſstſeyn in den Vorſtellungen aus Empfindung, das reine Selbſtbewuſstſeyn aber iſt das Bewuſstſeyn in den Vorſtellungen, die durch das Vorſtellungsvermögen ſelbſt beſtimmt werden (Schulz Prüfung Th. I. S. 52—54 u. Th. 2. S. 154—161.) S. auch Ich.

4. Das Kind fängt gemeiniglich ziemlich ſpät (vielleicht wohl ein Jahr nach dem Anfang des Sprechens) allererſt durch Ich zu reden an, und von dieſem Tage an bleibt es bei dieſer Sprechart. Vorher fühlte es bloſs ſich ſelbſt, jetzt denkt es ſich ſelbſt (A. 4.).

Kant. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl Elementl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 400. ff.

Schulz. Prüf. der Kant. Crit. Th. I. §. 4. S. 52 — 54. u. Th. 2. §. 64 — 66. S. 154 — 161.

Selbſtdenken,

ſ. Aufklärung, 5.

Selbſterhaltung,

moraliſche, ſ. Natur, 10.

Selbſterkenntniſs,

moraliſche. Wenn der Menſch erforſcht, ob ſein Herz (Wille) gut oder böſe ſei, ob die Quelle

ſeiner Handlungen lauter oder unlauter ſei, und was davon als urſprünglich gleichſam zu ſeiner Subſtanz gehörend, oder als erworben, oder zum moraliſchen Zuſtande gehörend betrachtet und ihm zugerechnet werden kann, ſo giebt das eine Erkenntniſs, welche die moraliſche Selbſterkenntniſs heiſst. Bei dieſer moraliſchen Selbſterkenntniſs iſt alſo nicht die Rede von der phyſiſchen Vollkommenheit des Menſchen, d. i. wie weit und zu wie vielen beliebigen oder auch gebotenen Zwecken er tauglich oder untauglich ſei, ſondern der Menſch ſucht ſich hier nur in Beziehung auf ſeine Pflicht zu ergründen. Hier iſt ihm nehmlich eine Vollkommenheit, d. i. die moraliſche, durch den Pflichtbegriff geboten. Das Geſetz ſagt daher auch: erkenne dich ſelbſt. Denn fehlt es an dieſer moraliſchen Selbſterkenntniſs, ſo iſt das Streben nach der moraliſchen Vollkommenheit nicht möglich, weil der Menſch dann nicht weiſs, was und wo es ihm noch fehlt *). (T. 104.).

2. Wenn man nun zu dieſem Zweck in die ſchwer zu ergründenden Tiefen des Herzens (Willens), das wohl mit einem Abgrunde verglichen werden kann, einzudringen ſucht, ſo trachtet man damit nach einer moraliſchen Selbſterkenntniſs, die aller menſchlichen Weisheit Anfang iſt. Beſteht nehmlich die Weisheit eines Weſens in der Zuſammenſtimmung ſeines Willens zum Endzweck, dem höchſten Gut, ſo bedarf es beim Menſchen zu allererſt der Wegräumung der innern Hinderniſſe, eines in ihm geniſtelten böſen Willens, und dann der Entwickelung der nie verlierbaren urſprünglichen Anlage eines guten Willens; alſo nur die Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt den Weg

*) *Illi mors gravis incubat, Qui notus nimis omnibus, Ignotus moritur sibi. Senec. Thyeſt. Act. II. Chorus. v. 399. sqq.*

Digitized by Google

zur Vergötterung. Das heiſst, der Menſch muſs zuerſt in den Abgrund ſeiner innern Unlauterkeit eindringen, bevor er ſich zur ſittlichen Gemüthserhebung empor arbeiten und ſeiner Beſtimmung mit Frohſinn zueilen kann. Die Vergötterung des Menſchen, ſo weit ſie von ihm ſelbſt abhängt, beſteht nehmlich darin, daſs er ſeine Kraft zur Moralität in Wirkſamkeit ſetzt, eine Kraft, welche ihn über alles Sinnliche erhebt, macht, daſs er allen Gefahren trotzt, über alle Zufälle triumphirt und durch ihre Thätigkeit unendliche Wonne und Zufriedenheit genieſst (T. 104.).

3. Die moraliſche Selbſterkenntniſs wird

a. die ſchwärmeriſche Verachtung ſeiner ſelbſt, als eines Menſchen (ſeiner ganzen Gattung) überhaupt, verbannen; denn ſie widerſpricht ſich ſelbſt. Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menſchen achtungswürdig macht, geſchehen, daſs der Menſch (nicht die Menſchheit in ſich, ſondern) ſich ſelbſt verachtungswürdig findet.

b. Widerſteht die moraliſche Selbſterkenntniſs auch der eigenliebigen Selbſtſchätzung, bloſse Wünſche für Beweiſe eines guten Herzens zu halten. Unpartheilichkeit in Beurtheilung unſrer ſelbſt in Vergleichung mit dem Geſetz und Aufrichtigkeit im Selbſtgeſtändniſſe ſeines innern moraliſchen Werths oder Unwerths ſind Pflichten gegen ſich ſelbſt, die aus jenem Gebot der Selbſterkenntniſs unmittelbar folgen. Hätte der Menſch nicht das Ideal der Menſchheit in ſich, und wäre er nicht ſelbſt ein Subject der heiligen geſetzgebenden Vernunft, ſo könnte er ſich auch nie darum, daſs er derſelben zuwider handelt, verachtungswürdig finden. „Diejenigen,“ ſagt Tieftrunk, (Tugendlehre, Th. 1. S. 314.) „welche den Menſchen ſo verachtungswürdig finden, nur ſich ſelbſt ausgenommen,

Digitized by Google

täuſchen ſich über ſich ſelbſt mit einem Wahne, indem ſie ſich ſchon wegen ihrer Frömmelei einen groſsen Werth beilegen" (T. 105.).

Selbſtgenügſamkeit,

ſ. Glückſeligkeit, 18.

Selbſtliebe,

Philautie, *philautia*, *amour propre.* Die Selbſtliebe iſt der Hang, ſich ſelbſt nach den ſubjectiven Beſtimmungsgründen ſeiner Willkühr zum objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen (P. 131.). Sie kann Eigendünkel heiſſen, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten praktiſchen Princip macht. Das moraliſche Geſetz aber, welches allein wahrhaftig (nehmlich in aller Abſicht) objectiv iſt, ſchlieſst den Einfluſs der Selbſtliebe auf das oberſte praktiſche Princip gänzlich aus. Es thut alſo auch dem Eigendünkel, der die ſubjectiven Bedingungen der Selbſtliebe als Geſetze vorſchreibt, d. h. die aus den Privatneigungen entſpringenden Begehrungen aller Menſchen zur Regel machen will, unendlichen Abbruch. Was nun unſerm Eigendünkel in unſerm eigenen Urtheile Abbruch thut, das demüthigt; alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen (P. 131. f.).

2. Das, was in der Selbſtliebe angetroffen wird, gehört (als ſubjective Beſtimmung der Willkühr) zur Neigung. Es hat alſo das, was allen Neigungen insgeſammt in der Selbſtliebe Abbruch thut, nothwendig auf das Gefühl Einfluſs (weil alle Neigung auf Gefühlen beruht). Alſo kann das moraliſche Geſetz eine Wirkung aufs Gefühl ausüben (weil

es ſonſt nicht die Neigungen und den Hang, ſie zur oberſten praktiſchen Bedingung zu machen, d. i. die Selbſtliebe, von allem Beitritt zur oberſten Geſetzgebung ausſchlieſsen könnte) (P. 132.).

2. Das Verlangen glücklich zu ſeyn iſt ein unvermeidlicher Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens jedes vernünftigen, aber endlichen Weſens (weil es bedürftig iſt). Darum kann aber das Princip der Selbſtliebe doch kein praktiſches Geſetz (objectiver Beſtimmungsgrund des Willens) ſeyn. Denn ein praktiſches Geſetz muſs Allgemeinheit haben, weil es für Alle gültig ſeyn ſoll; aber die vernünftigen Weſen denken ja nicht alle in Anſehung der Objecte ihrer Gefühle gleich, dieſe können alſo auch nur ſubjective Beſtimmungsgründe ihrer Willkühr ſeyn. Die Glückſeligkeit iſt nur der allgemeine Titel der ſubjectiven Beſtimmungsgründe. Sie beſtimmt nichts ſpeciſiſch, und darauf kommt es doch an bei der praktiſchen Aufgabe, ein oberſtes Princip der praktiſchen Geſetzgebung zu finden (P. 45. f.).

4. Aber geſetzt auch, daſs alle vernünftige Weſen in Anſehung ihrer Gefühle gleich dächten, ſo würde das Princip der Selbſtliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktiſches Geſetz angegeben werden können; denn dieſe Einhelligkeit wäre ſelbſt doch nur zufällig, und dieſer Beſtimmungsgrund hätte dann doch keine objective Nothwendigkeit aus Gründen *a priori*. Daſs ſolche bloſs ſubjective Principien zum Range praktiſcher Geſetze erhoben würden, iſt in der That noch weniger möglich, als daſs es gar keine praktiſche Geſetze, ſondern nur Anrathungen zum Behuf unſerer Begierden gebe. Praktiſche Geſetze nehmlich müſſen durchaus durch Vernunft *a priori* erkannt werden; Erfahrung, ſo empiriſch

(comparativ) allgemein dieſe auch ſeyn mag, giebt immer nur ſubjective Nothwendigkeit für pragmatiſche Regeln der Klugheit, oder techniſche Regeln der Geſchicklichkeit. Die Naturgeſetze ſelbſt müſſen entweder wirklich, oder würden doch bei tieferer Einſicht *a priori* erkannt werden. Die ſubjectiven praktiſchen Principien allein haben ſubjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde, ſind aber darum auch bloſs Maximen. Dieſes ſcheint beim erſten Anblick bloſs Wortklauberei zu ſeyn; allein es betrifft die Wortbeſtimmung des allerwichtigſten Unterſchiedes, der nur in praktiſchen Unterſuchungen in Betrachtung kommen mag (P. 47. f. M. II, 191.), ſ. Glückſeligkeit, 11.

5. Die Selbſtliebe kann in die des Wohlwollens (*philautia benevolentiae*) und die des Wohlgefallens (*philautia complacentiae*) eingetheilt werden, jene heiſst beſonders Eigenliebe, dieſe Eigendünkel. Die erſte in ſeine Maxime aufnehmen, iſt natürlich; denn wer wird nicht wollen, daſs es ihm jederzeit wohl ergehe? Die reine praktiſche Vernunft aber thut derſelben Abbruch, indem ſie ſolche auf die Bedingung der Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze einſchränkt, da ſie alsdann vernünftige Selbſtliebe genannt wird. Sie iſt nehmlich ſofern vernünftig, als theils in Anſehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem gröſsten und dauerhafteſten Wohlergehen beſtehen kann, theils zu jedem dieſer Beſtandſtücke der Glückſeligkeit die tauglichſten Mittel gewählt werden (P. 129. R. 50. *). S. Eigendünkel, Eigenliebe und Glückſeligkeit.

6. Die Vernunft vertritt bei der vernünftigen Selbſtliebe nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung, die Maxime aber hat darum noch nicht die mindeſte Beziehung auf Moralität. Wird ſie aber zum unbedingten Prin-

Digitized by Google

cip der Willkühr gemacht, ſo iſt ſie die Quelle eines unabſehlich groſsen Widerſtreits gegen die Sittlichkeit. Die reine praktiſche Vernunft hingegen iſt die Gebieterin für die Selbſtliebe, und ſchlägt den Eigendünkel nieder, d. i. ſie demüthigt ihn. Denn alle Anſprüche auf Selbſtſchätzung, die vor der Uebereinſtimmung mit dem ſittlichen Geſetze vorhergehen, ſind nichtig und ohne alle Befugniſs, indem eben die Gewiſsheit einer Geſinnung, die mit dieſem Geſetze übereinſtimmt, die erſte Bedingung alles Werths der Perſon, und alle Anmaſsung vor derſelben falſch und geſetzwidrig iſt. Da alſo die Selbſtſchätzung bloſs auf der Sittlichkeit beruht, ſo ſchlägt das moraliſche Geſetz den Eigendünkel nieder. Indem dieſes Geſetz aber den Eigendünkel ſchwächt, wird es zugleich ein Gegenſtand der Achtung, und indem es ihn ſogar niederſchlägt, ein Gegenſtand der gröſsten Achtung (P. 130. R. 50.*).

7. Die vernünftige Liebe des Wohlgefallens an ſich ſelbſt kann nun entweder ſo verſtanden werden, daſs wir uns in jenen ſchon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, ſo fern jener Zweck durch Befolgung derſelben erreicht wird, wohlgefallen; und da iſt ſie mit der Liebe des Wohlwollens gegen ſich ſelbſt einerlei, man gefällt ſich wegen der gut gewählten Mittel zur Erreichung ſeiner Zwecke. Sie iſt mit der vergleichenden Selbſtliebe im Art. Anlage, 3. einerlei. Die Maxime der Selbſtliebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verluſt als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an ſich ſelbſt hingegen würde das Princip einer allein unter der Bedingung der Unterordnung unſerer Maximen unter das moraliſche Geſetz uns möglichen Zufriedenheit ſeyn (R. 51.).

8. Der gegen Moralität nicht gleichgültige

Menſch kann an ſich kein Wohlgefallen haben, ja kann nicht ohne bitteres Miſsfallen an ſich ſelbſt ſeyn, wenn er ſich mit dem moraliſchen Geſetz nicht übereinſtimmender Maximen bewuſst iſt. Das könnte man die Vernunftliebe ſeiner ſelbſt nennen, welche alle Vermiſchung andrer Urſachen der Zufriedenheit aus den Folgen ſeiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch ſich zu verſchaffenden Glückſeligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert (R. 51.).

9. Dieſe Vernunftliebe ſeiner ſelbſt bezeichnet aber die unbedingte Achtung fürs Geſetz; warum will man ſich denn alſo durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letztern Bedingung moraliſchen, Selbſtliebe das deutliche Verſtehen des Princips unnöthigerweiſe erſchweren, indem man ſich im Cirkel herumdreht, denn man kann ſich nur auf moraliſche Art ſelbſt lieben: ſo ferne man ſich ſeiner Maxime bewuſst iſt, die Achtung fürs Geſetz zur höchſten Triebfeder ſeiner Willkühr zu machen? Von Gegenſtänden der Sinnlichkeit abhängige Weſen begehren zuerſt und unbedingt Glückſeligkeit, das liegt in ihrer Natur (iſt ihnen angebohren). Mit Vernunft und Freiheit begabte Weſen begehren zuerſt und unbedingt die Würdigkeit glücklich zu ſeyn (die Uebereinſtimmung aller ihrer Maximen mit dem moraliſchen Geſetze) (R. 51. *) f.). S. Anlage, 4.

10. Mechaniſche Selbſtliebe, ſ. Anlage, 2.

11. Vergleichende Selbſtliebe, ſ. Anlage, 3.

12. Vernunftliebe ſeiner ſelbſt, ſ. 8. f. u. Anlage, 4.

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 47. f. — III. Hauptſt. S. 129. ff.

Selbſtmord,

homicidium sui ipſius doloſum, suicidium doloſum, homicide de soi-même coupable, suicide coupable. Man verſteht unter dem Selbſtmord überhaupt die willkührliche Entleibung ſeiner ſelbſt. Dieſe kann aber insbeſondere nur dann allererſt Selbſtmord genannt werden, wenn ſie ein Verbrechen iſt. Bekanntermaaſsen iſt die Selbſtentleibung ein Verbrechen (Mord), wenn der Thäter vollkommen bei Verſtande war; denn er iſt

a. eine Uebertretung der Pflicht gegen ſich ſelbſt, ſ. Pflicht, 1. und Imperativ, kategoriſcher, I, 1. Der Selbſtmörder bedient ſich nehmlich ſeiner Perſon bloſs als eines Mittels, gegen Imperativ, kategoriſcher, S. 473. (M. II, 87. G. 67.) Wir können es aber auch daraus ſehen, daſs die Selbſtentleibung Mord iſt, weil der Menſch die Pflicht höher ſchätzen kann, als ſein Leben. Folglich darf der Menſch ſich nicht ſeiner Perſönlichkeit entäuſsern (ſich entleiben), denn damit würde er das Subject der Sittlichkeit in ſeiner eigenen Perſon zernichten, welche doch Zweck an ſich ſelbſt iſt, und folglich keinen Wünſchen nachſtehen darf;

b. eine Uebertretung der Pflichten gegen andere Menſchen, z. B. der Pflichten der Eheleute gegen einander, der Eltern gegen die Kinder, u. ſ. w.;

c. eine Uebertretung der Religionspflichten (Pflichten gegen Gott), indem der Menſch den ihm von Gott anvertrauten Poſten in der Welt willkührlich verläſst, ohne von ihm davon abgerufen zu ſeyn.

Digitized by Google

Zum partialen Selbſtmord gehört auch ſich verſtümmeln (eines integrirenden Theils als Organs berauben); denn es iſt Verachtung des ihm von Gott geſchenkten Guts und Vernichtung der Möglichkeit eines Theils unſerer Pflichten, auch Herabwürdigung ſeiner Perſon zum bloſsen Mittel für Andere (in Beziehung nehmlich auf die Beraubung des Gliedes, z. B. Verkaufung eines geſunden Zahns an einen Andern) (T. 71. ff.)

2. Sich um irgend eines Zwecks willen in den gewiſſen Tod zu ſtürzen, iſt hiernach Selbſtmord, und ſich für das Heil des Menſchengeſchlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, keine Heldenthat. So iſt es auch nicht erlaubt, dem Todesurtheil ſeines Obern durch Selbſttödtung zuvorzukommen, ſelbſt dann nicht, wenn dieſer es (wie Nero dem Seneca) erlaubte, es zu thun. Wenn Friedrich der Zweite ein behend wirkendes Gift bei ſich führte, um nicht in der Gefangenſchaft ſeinem Staate nachtheilige Bedingungen der Auslöſung einzugehn, ſo muſs man ihm dies für ein unerlaubtes Vorhaben anrechnen. Niemals darf ein Menſch ſich ſelbſt umbringen, wenn er auch meinte, an einer unheilbaren und für andere Menſchen höchſt gefährlichen Waſſerſcheu zu leiden. Die Menſchenpocken ſich zur Erhaltung ſeines Lebens einzuimpfen, iſt ebenfalls unerlaubt (T. 74. f.).

3. Es ſind nicht immer bloſs verworfene, nichtswürdige Seelen, die durch Selbſtmord der Laſt des Lebens los zu werden beſchlieſsen. Vielmehr hat man von ſolchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen That nicht leicht zu beſorgen. — Indeſſen da ſie doch immer gräſslich bleibt, und der Menſch ſich ſelbſt dadurch zum Scheuſal macht, iſt es doch merkwürdig, daſs ehrliebende Männer (z. B. Roland) der Hinrichtung nach dem Geſetz durch Selbſtmord zuvorzukommen geſucht haben. Der Grund davon iſt dieſer: Es liegt in jeder Hin-

richtung nach einem Geſetz etwas Beſchimpfendes, weil ſie Strafe iſt. Wenn nun das Opfer des Geſetzes dieſe nicht für verdient anerkennt, ſo thut es lieber den Tod ſich ſelbſt an (A. 215. f.).

Selbſtſchätzung,

eigenliebige, ſ. Selbſterkenntniſs, 3. b.

Selbſtſtändigkeit,

bürgerliche, ſ. Freiheit, 47.

Selbſtſüchtiger,

Egoiſt, *ſolipſiſta*, *égoiste*, ſ. Philanthropie. Einer, der allen ſeinen Neigungen folgt; denn alle Neigungen zuſammen, als Principien des Handelns, machen die Selbſtſucht oder den Egoismus (*ſolipſismus*, *égoisme*) aus. Das Beiſpiel eines Selbſtſüchtigen hat Lafontaine aufgeſtellt, unter dem Titel: die Wirkungen der ſelbſtſüchtigen Grundſätze (ſ. Kleine Romane und Erzählungen von A. Lafontaine im 7. Th. S. 13—176. Berlin 1801. 8.). Dieſe Selbſtſucht iſt nichts anders als unbeſchränkte Selbſtliebe, ſ. Selbſtliebe. Sie regt ſich von dem Tage an, da der Menſch anfängt durch Ich zu ſprechen, ob er ſich wohl unter ſcheinbarer Selbſtverleugnung verſteckt (P. 129. A. 5.).

2. In der Selbſtſucht können dreierlei Anmaſsungen enthalten ſeyn: die des

a. Verſtandes oder die logiſche,

b. Geſchmacks oder die äſthetiſche, und

c. praktiſchen Intereſſe oder die praktiſche Selbſtſucht. Vom logiſchen Selbſtſüchtigen, oder Egoiſten, ſ. Fürwahrhalten, 3. ff.

3. Der äſthetiſche Selbſtſüchtige iſt derjenige, dem ſein eigener Geſchmack ſchon genügt, es mögen nun Andere ſeine Verſe u. ſ. w. tadeln oder gar verlachen. Er beraubt ſich ſelbſt des Fortſchritts zum Beſſern, wenn er ſich mit ſeinem Urtheil iſolirt und den Probierſtein des Schönen der Kunſt nur in ſich allein ſucht. Wer alle Zwecke auf ſich ſelbſt einſchränkt, iſt ein moraliſcher oder praktiſcher Selbſtſüchtiger. Alle Eudämoniſten ſind praktiſche Selbſtſüchtige, denn ſie wollen andere nur um ihrer ſelbſt willen und nach dem Begriff von dem, was ſie ſelbſt glücklich machen würde, glücklich machen (A. 7. f.).

4. Der Selbſtſüchtige betrachtet und verhält ſich als einer, der die ganze Welt in ſeinem Selbſt befaſst. Noch giebt es daher den

metaphyſiſchen Egoiſten oder Selbſtſüchtigen, das iſt derjenige, der auſser ſeinem Daſeyn weiter kein anderes annimmt (A. 8.).

5. Ueber die Förmlichkeit der ſelbſtſüchtigen (egoiſtiſchen) Sprache. Es fragt ſich: ob der Sinn der pluraliſtiſchen Sprache des Staatsoberhaupts (Wir N. von Gottes Gnaden u. ſ. w.) nicht ſelbſtſüchtig (eigene Machtvollkommenheit anzeigend) ſei, und eben daſſelbe bedeuten ſolle, als des Königs von Spanien *Io el Rey* (Ich der König). Es ſcheint aber doch, daſs jene Förmlichkeit der höchſten Autorität urſprünglich Herablaſſung (Wir, der König und ſein Rath, oder die Stände) habe andeuten ſollen. Daſs das unitariſche Ich und Du der claſſiſchen

Sprachen von den Germaniſchen Völkern in das pluraliſtiſche Ihr und Sie iſt umgewandelt worden, rührt vom Feudalweſen her, damit der Grad der Achtung nach dem Stande der Perſonen nicht verfehlt werden möchte (A. 9. f.).

Selbſtthätigkeit,

ſ. Freiheit; Luſt der Selbſtthätigkeit, ſ. ſittliches Gefühl.

Selbſtzufriedenheit,

ſ. Zufriedenheit.

Selbſtzwang,

ſ. Zwang.

Seligkeit,

ſ. Glücklich, 2., Glückſeligkeit, 18., Chriſtenthum, S. 761, 4. und Zukunft, ſelige.

Senſation,

sensatio, ſerſation. Diejenige mit Bewuſstſeyn verknüpfte Vorſtellung durch den Sinn, in der die Empfindung zugleich Aufmerkſamkeit auf den Zuſtand des Subjects erregt (A. 46.). Die Afficirung des Gefühls durch einen Stoſs iſt eine ſolche Senſation.

Senſible That,

ſ. Hang, 5. u. Senſitiv.

Senſificiren,

ſinnlich machen, verſinnlichen, *rendre senſuel.* Man gebraucht dieſes Wort von den Begriffen und verſteht darunter:

1. ihnen den correſpondirenden Gegenſtand in der Anſchauung beifügen (C. 75. 299.), wodurch die Begriffe erſt Bedeutung (Sinn) bekommen. In jedem Begriffe wird nehmlich etwas gedacht, allein dieſer Gedanke würde leer oder ohne Inhalt ſeyn, wenn uns nicht durch die Sinnlichkeit der Gegenſtand dazu gegeben werden könnte, welcher eben in dem Begriff von dem Verſtande gedacht wird (C. 75. M. I, 82.). S. Anſchauung, 15. Begriff, 5. ff. u. Leer, 4.

Zu jedem Begriff wird die Möglichkeit erfordert, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe. Ohne dieſen hat er keinen Sinn, und iſt völlig leer an Inhalt. Dies kann nun nicht anders als in der Anſchauung geſchehen, welche jederzeit empiriſch ſeyn muſs, weil die reine Anſchauung ſelbſt erſt durch die empiriſche objective Gültigkeit bekömmt. Ohne dieſes iſt der Begriff, und ſelbſt die reine Anſchauung, der erſte, ein bloſses Spiel des Verſtandes, die reine Anſchauung ein Spiel der Einbildungskraft. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beiſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum z. B. hat drei Abmeſſungen, zwiſchen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie ſeyn, u. ſ. w. Dieſe

Grundſätze würden gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erſcheinungen (Erfahrungsgegenſtänden) ihre Bedeutung darlegen. Die Mathematik erfüllt dieſe Forderung für die Begriffe und Grundſätze durch die Conſtruction der Geſtalt (welche gleichſam eine den Sinnen gegenwärtige, ob zwar *a priori* zu Stande gebrachte, Erſcheinung oder ſinnliche Vorſtellung iſt. Der Begriff der Groſse ſucht in eben der Wiſſenſchaft ſeine Haltung und ſeinen Sinn in der Zahl, dieſe aber an den vor Augen geſtellten Strichen und Punkten. Der Begriff bleibt immer *a priori* erzeugt, aber ſeine Beziehung auf angebliche Gegenſtände kann nur in der Erfahrung geſucht werden. Dieſes Darſtellen eines Begriffs in der reinen oder empiriſchen Anſchauung heiſst das Senſificiren deſſelben (C. 298. M. I, 342.), S. Begriff, transſcendentaler, Bedeutung, 2.

Etwas verſinnlichen oder ſenſificiren, heiſst überhaupt, es zum Gegenſtande der Anſchauung machen. So verſinnlicht ſich der gemeinſte Verſtand, vermittelſt der Einbildungskraft, das Unſichtbare. Er ſtellt ſich z. B. Gott als einen Menſchen vor, der Verſtand hat, hört und ſieht, und ſich irgendwo (im Himmel) befindet. Er wird natürlich dadurch nicht um einen Grad klüger, wird aber durch die Beſchaffenheit ſeines Erkenntniſsvermögens immer zu dieſer Verſinnlichung angetrieben. Allein dieſe Verſinnlichung, wenn ſie nicht ſymboliſch iſt, iſt etwas, das unſre Erkenntniſs verdirbt, in Aberglauben und Schwärmerei ſtürzt, und alſo verwerflich iſt. Uebrigens ſucht der nachdenkende Menſch mit Recht hinter den ſinnlichen Gegenſtänden etwas Unſichtbares (G. 107.). Man verſteht aber auch unter dem Wort: ſenſificiren:

2. die reinen Begriffe *a priori* für empiriſche und durch Abſtraction entſtandene erklären (C. 327.). So ſuchte der groſse Locke im Verſtande keine beſondere Quelle von Vorſtellungen, ſondern

hielt die Sinnlichkeit für die einzige Quelle aller unſrer Vorſtellungen, aus der, wie er meinte, der Verſtand alle ſeine Vorſtellungen durch Reflexion ſchöpfte, und die demſelben die Dinge an ſich ſelbſt unmittelbar darſtellte, ſo daſs ſie der Verſtand nun ordnen und erkennen könnte. Reine Begriffe *a priori* auf dieſe Art von den durch die Sinne gegebenen Erfahrungsgegenſtänden ableiten, und ſie ſo in bloſse empiriſche Begriffe verwandeln, heiſst, ſie ſenſificiren. Die Exiſtenz und die Einheit, ſagt er z. B. (*Eſſai philoſoph. conc. l'Ent. hum. l. II. ch. VII.* §. 7.), ſind zwei Ideen (Begriffe), die durch jedes äuſsere Object, und durch jede Idee (Begriff), die wir in uns ſelbſt wahrnehmen, dem Verſtande mitgetheilt werden. Wir betrachten dann dieſe Gegenſtände als jetzt exiſtirend. Auf der andern Seite verſchafft das, was wir als eine einzige Sache betrachten, es mag nun ein wirkliches Weſen, oder eine bloſse Idee (Begriff) ſeyn, unſerm Verſtande die Idee (Begriff) der Einheit. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, als Merkmale in dieſen Begriffen, beweiſen, daſs Locke ſich irrte, als er dieſe reinen Verſtandesbegriffe für empiriſche ſinnliche Begriffe hielt, d. i. ſie ſenſificirte, und das aus der Erfahrung herleiten und für von den Sinnen dem Verſtande gegeben erklären wollte, was doch aus dem Verſtande ſelbſt entſprungen und von demſelben in die Erfahrung hineingelegt war (C. 327.) S. Locke 2. f.

Das Gegentheil von Senſificiren iſt Intellectuiren. Es kann auch zweierlei bedeuten, nehmlich,

a. verſtändlich machen, z. B. eine Anſchauung, d. h. ſie auf Begriffe bringen, d. i. den der Anſchauung correſpondirenden Begriff denken; oder

Digitized by Google

b. Erſcheinungen für Dinge an ſich erklären, von denen der Verſtand erkennen könne, wie ſie an ſich beſchaffen ſind. Leibnitz intellectuirte auf dieſe Art die Erſcheinungen, ſ. Leibnitz, VIII.

Senſitiv,

ſenſual, ſinnlich, *ſenſitivus, ſenſualis, ſenſitiv, ſenſuel.* Dieſe Ausdrücke bedeuten, wenn ſie von den Erkenntniſſen gebraucht werden, von denen ſie eigentlich nur gebraucht werden können, daſs dieſe aus den Sinnen entſprungen ſind, und nicht aus dem Verſtande. Der ihnen entgegen geſetzte Ausdruck iſt: intellectuell, d. i. aus dem Verſtande entſprungen. Man ſpricht im deutſchen Vortrage gemeinhin von einer intellectuellen Welt, allein das iſt falſch, denn nur Erkenntniſſe und nicht Gegenſtände ſind intellectuell. Ein Gegenſtand, der durch die Sinne angeſchauet wird, iſt ſenſibel, z. B. die Gegenſtände unſrer Sinnenwelt; eine Erkenntniſs hingegen, die aus den Sinnen entſpringt, iſt ſenſitiv, z. B. die aus den Gegenſtänden unſrer Sinnenwelt. Ein Gegenſtand, der nur durch den Verſtand angeſchauet werden könnte, von welcher Anſchauungsart wir freilich nicht einmal die Möglichkeit einſehen, iſt intelligibel; eine Erkenntniſs aber, die aus dem Verſtande entſpringt, z. B. daſs alle Veränderungen eine Urſache haben, iſt intellectuell (C. 312. *).). S. Anſchauung, 6. und Noumen. Kant unterſcheidet noch zwiſchen ſenſitiv und ſenſual; er nennt nehmlich eine Erkenntniſs ſenſual oder ſinnlich, wenn ſie aus Empfindungen beſteht, und ſenſitiv, wenn ſie durch die Form der Sinnlichkeit gegeben iſt. Die Erkenntniſs des Lichts iſt ſenſual, die des Dreiecks, ſenſitiv. Die Erkenntniſſe heiſsen alſo ſenſitiv und ſenſual wegen ihrer Erzeugung

(S. III. §. 5.). **Wolf** wollte ſie nach **Leibnitz** ſo nennen **wegen ihrer Vergleichung**; allein es iſt unrichtig, das **Sinnliche** durch eine **verworrene**, das **Intellectuelle** aber durch eine **deutliche** Erkenntniſs zu erklären. Es kann ein **ſinnliches** Erkenntniſs ſehr **beſtimmt**, und ein **intellectuelles** äuſserſt **verworren** ſeyn (S. II. §. 7.).

Sentenz,

ſententia, *ſentence*. Dieſen Namen führt ein ſolcher **Satz, der ſich empfiehlt und ſein Anſehen oft Jahrhunderte hindurch erhält, als Product einer reifen Urtheilskraft, durch den Nachdruck des Gedankens, der darin liegt** (L. 119.),

2. Auch **der rechtskräftige Spruch eines Richters** heiſst die **Sentenz** (F. 37.). Wenn nehmlich zwiſchen zwei Parteien ein Rechtsſtreit oder Proceſs iſt, ſo muſs ein Richter den Ausſpruch thun, wer das Recht auf ſeiner Seite hat, dieſer Ausſpruch nun wird die **Sentenz** oder der **Rechtsſpruch** genannt. Er iſt **ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit** (*juſtitiae diſtributivae*), **durch einen Staasverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan** (einen, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet iſt), **ihm das Seine zuzuerkennen** (zu ertheilen) (K. 171. f.). Von der Sentenz iſt daher die **Ausmittelung der That** in der Klagſache noch zu unterſcheiden. Dieſe darf nach reinen Rechtsprincipien nicht von dem Richter geſchehen; denn da ein jeder im Volk zur Obrigkeit bloſs paſſiv iſt, ſo würde der Richter und die ausübende Gewalt dem Unterthan Unrecht thun können, wenn nicht das Volk ſelbſt, durch ſeine von ihm ſelbſt abgeordneten Stellvertreter (die Jury), über

Digitized by Google

jeden in demſelben mittelbar richtete, d. i. das (der That) ſchuldig oder nichtſchuldig über ihn ausſpräche und ſo ſelbſt die That ausmittelte. Der Richter wendet nun das Geſetz auf die ausgemittelte That an, erklärt ſie für ein Verbrechen, oder für geſetzmäſsig, und dictirt die Strafe, oder thut den Ausſpruch, wem die ſtreitige Sache zukomme, und dieſer Ausſpruch iſt die Sentenz (K. 172.).

Separatismus,

ſ. Kirchenglaube, 5. a.

Separatiſt,

ſéparatiſte. Derjenige, der ſich nicht bloſs einem öffentlichen Landesgeſetz, ſondern noch einem beſondern (ſectenmäſsig) unterwirft. In dieſer Bedeutung ſind die Juden Separatiſten, wegen ihrer ihnen eigenthümlichen Geſetzlichkeit. Insbeſondere aber heiſſen diejenigen Separatiſten, welche ſich von der Kirche abſondern. Alle Separatiſten ſind Sonderlinge und vorgeblich Auserleſene, daher aber auch der Aufmerkſamkeit des Gemeinweſens und der Kritik vorzüglich ausgeſetzt (A. 73.).

Signaliren,

Bezeichnung, *ſignatio*, *ſignalement.* Die Handlung des Gemüths, die Verknüpfung der Vorſtellung des Vorhergeſehenen mit der des Vergangenen vermittelſt des Gegenwärtigen zu bewirken, heiſst das Signaliren (A. 106.). Die Sprache iſt z. B. die Bezeichnung der Gedanken, ſie iſt alſo eine Handlung des Gemuths, welche die Vorſtellung der Gedanken, die

erſt in dem Andern entſtehen ſollen, mit der Vorſtellung der Gedanken, die man gehabt hat, vermittelſt der Töne, die man ſich jetzt vorſtellt, verknüpft. Der gröſsere Grad des Signalirens, z. B. wenn ich einige Worte lauter oder mit gröſserem Nachdruck ausſpreche, wird die Auszeichnung genannt. Das Vermögen, jene Handlung hervorzubringen, heiſst das Bezeichnungsvermögen (*Facultas ſignatrix*). Die Sprache iſt die vorzüglichſte Art der Gedankenbezeichnung, das gröſste Mittel, ſich ſelbſt und Andere zu verſtehen, ſ. Zeichen und Symbol.

Simultaneität,

ſ. Zugleichſeyn.

Sinn,

ſenſus, *ſens*, iſt die Fähigkeit der Empfindung, alſo die Möglichkeit der Anſchauung in der Gegenwart des Gegenſtandes (A. 46.). Es iſt das eine Stück der Sinnlichkeit, das andere iſt die Einbildungskraft. Der Sinn iſt die Sinnlichkeit als bloſse Empfänglichkeit (Receptivität) der Vorſtellungen (K. II.). Dieſe Fähigkeit des Gemüths kann eingetheilt werden nach der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Arten von Anſchauung, in

1. den äuſsern Sinn (*ſenſus externus*, *ſens externe*), d. i. den Sinn der Cörperempfindung, wo der menſchliche Cörper durch cörperliche Dinge afficirt wird (A. 46.), oder der ſich auf äuſsere Empfindung bezieht (A. 47.). Vermittelſt deſſelben ſtellen wir uns Gegenſtände als auſser uns vor (C. 37.), ſ. Expoſition, 2. Dieſen Sinn kann man wieder nach den Nerven, durch welche er ſeinen auf ihn

Digitized by Google

gemachten Eindruck ins Gehirn fortpflanzt, eintheilen in

a. den Sinn der Organempfindung, Organſinn (*ſenſus fixus, ſens fixe*), d. i. den, wo nur der zu einem gewiſſen Gliede des Cörpers gehörende Nerve afficirt wird (A. 46.). Man nennt nehmlich die im Cörper befindlichen Werkzeuge der Sinne Organe der Sinne (*organa ſenſuum, organes des ſens*), dieſe Sinne ſind gleichſam äuſsere, von der Natur für das Thier zum Unterſcheiden der Gegenſtände zubereitete, Eingänge. Solcher können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden (A. 47.). Indeſſen können dieſe noch in zwei Claſſen abgetheilt werden, nehmlich in ſolche,

α. die mehr objectiv als ſubjectiv ſind, d. i. durch die empiriſche Anſchauung, die ſie geben, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Bewuſstſeyn der Afficirung des Organs rege machten. Solche ſind nun drei (A. 47.):

αα. der Sinn der Betaſtung (*tactus, tact*), ſ. Gefühl;

ββ. der Sinn des Geſichts (*viſus, vue*), ſ. Geſicht;

γγ. der Sinn des Gehörs (*auditus, ouie*), ſ. Gehör;

und in ſolche,

β. die mehr ſubjectiv als objectiv ſind, d. i. ſo, daſs die Vorſtellung durch dieſelben mehr die des Genuſſes, als der Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes iſt. Solcher ſind nur zwei:

Digitized by Google

αα. der Sinn des Geſchmacks (*guſtus, goût*), ſ. Geſchmack; und

ββ. der Sinn des Geruchs (*olfactus, odorat*), ſ. Geruch.

Auſser dieſem Organſinn giebt es noch einen äuſsern,

b. den Sinn der Vitalempfindung, Vitalſinn (*ſenſus vagus, ſens vague*), d. i. den, wo das ganze Syſtem der Nerven afficirt wird (A. 46.), ſ. Vitalſinn und Gefühl, 5. c.

Auſser dem äuſsern Sinn, deſſen Erſcheinungen das Object der Phyſik ſind, giebt es nun

2. den innern Sinn, das Selbſtbewuſstſeyn der Apprehenſion, die empiriſche Apperception (*ſenſus internus, sens interne*), d. i. den Sinn der Seelenempfindung, wo der menſchliche Cörper durchs Gemüth afficirt wird (A. 46.), oder der ſich auf innere Empfindung bezieht. Vermittelſt deſſelben ſchauet das Gemüth ſich ſelbſt, oder ſeinen innern Zuſtand an (C. 37.). Der innere Sinn iſt nicht, wie manche Seelenforſcher meinen, die reine Apperception, ein Bewuſstſeyn deſſen, was der Menſch thut. Denn dieſes reine Selbſtbewuſstſeyn gehört zum Denkungsvermögen, der innere Sinn hingegen iſt, wie jeder Sinn, eine Modification unſers Zuſtandes, ein Bewuſstſeyn deſſen, was der Menſch leidet, wie er nehmlich durch ſein eigenes Gedankenſpiel afficirt wird (A. 28.). Ihm liegt die innere Anſchauung, folglich das Verhältniſs der Vorſtellungen in der Zeit, ſo wie ſie darin zugleich oder nach einander ſind, zum Grunde. Die Wahrnehmung durch dieſen Sinn und die durch ihre Verknüpfung zuſammengeſetzte (wahre oder ſcheinbare) Erfahrung iſt

Digitized by Google

nicht bloſs anthropologiſch, wo man nehmlich davon abſieht, ob der Menſch eine Seele (als beſondere uncörperliche Subſtanz) habe oder nicht. Die Wahrnehmung iſt vielmehr pſychologiſch, wo man eine ſolche in ſich wahrzunehmen meint, und ſtatt des Gemüths die denkende Natur für eine beſondere im Menſchen wohnende Subſtanz annimmt. Der innere Sinn giebt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt, als einem Object; aber doch eine Anſchauung ihres innern Zuſtandes (C. 37. 49.). Zugleich iſt er der Inbegriff aller Vorſtellungen (C. 220.). Ich, als denkendes Weſen, bin zwar mit Mir, als Sinnenweſen, ein und daſſelbe Subject, aber als Object der innern empiriſchen Anſchauung, d. i. ſo fern ich innerlich mit Empfindungen in der Zeit, ſo wie ſie zugleich oder nach einander ſind, afficirt werde, erkenne mich doch nur, wie ich mir ſelbſt erſcheine, nicht als Ding an ſich ſelbſt (A. 27. f.) Mit dieſer Erſcheinung beſchäftigt ſich die empiriſche Pſychologie (S. III. §. 12.). Da giebt es alsdann nur Einen innern Sinn; weil ſich der Menſch nicht durch verſchiedene Organe innerlich empfindet. Man könnte ſagen: die Seele iſt das Organ des innern Sinnes, der auch Täuſchungen unterworfen iſt. Dieſe Täuſchungen beſtehen darin, daſs der Menſch Erſcheinungen des innern Sinnes für ſolche hält, von denen ein anderes Weſen die Urſache ſei, welches doch kein Gegenſtand äuſserer Sinne iſt. Dieſer Sinnenſchein im innern Sinn iſt Schwärmerei, oder auch Geiſterſeherei. In beiden Fällen iſt es Gemüthskrankheit, nehmlich der Hang des Verſtandes oder vielmehr der Einbildungskraft, das Spiel der Vorſtellungen des innern Sinnes für Erfahrungserkenntniſs anzunehmen. Es iſt eine Dichtung, die oft aus einer ſelbſterkünſtelten Gemüthsſtimmung entſteht, und alſo ein Betrug, mit dem man ſich ſelbſt täuſcht; denn nach gerade

Digitized by Google

glaubt der Menſch, daſs das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hineingetragen hat, und was er ſich ſelbſt aufdrang, ſchon vorher in demſelben gelegen habe, und daſs er es in den Tiefen ſeiner Seele nur erſt entdeckt habe. S. Fanaticismus (A. 57. ff.). S. auch Selbſtbewuſstſeyn, 3. u. Ich. Auſser dem äuſsern und innern Sinn giebt es noch

3. den inwendigen Sinn oder das Gefühl der Luſt und Unluſt (*ſenſus interior, ſens interieur*), d. i. den Sinn der Subjectsempfindungen, oder die Empfänglichkeit des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden (A. 46.), oder die ſich auf den Zuſtand des Subjects bei den Vorſtellungen bezieht, und nichts zur Erkenntniſs des Objects Brauchbares liefert (K. II.). Man kann ſie den innern ſubjectiven, ſo wie den Vitalſinn, den äuſsern ſubjectiven Sinn nennen. Denn etwas mit Luſt anſchauen, oder ſonſt erkennen, iſt nicht bloſse Beziehung der Vorſtellung auf das Object, ſondern zugleich auf das Subject (B. II. 562.), ſ. Gefühl.

Man könnte endlich noch hierzu

4. den Geſchmack rechnen, als eine Art von Gemeinſinn (*ſenſus communis, ſens commun*), ſ. Gemeinſinn und Geſchmack, 4. Das moraliſche Gefühl aber einen moraliſchen Sinn zu nennen, iſt nicht ſchicklich, weil dadurch das Moraliſche zu etwas Phyſiſchen gemacht wird, ſ. Pflichtgefühl, 4. und Sinnlichkeit, auch Glückſeligkeit, 14. f.

Digitized by Google

Sinnenempſindung,

ſenſatio, *ſenſation*. **Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntniſs bezogen wird**, ſo heiſst ſie **Sinnenempfindung** (U. 153.). Man kann nur dann annehmen, daſs ſie bei Jedermann die **nehmliche** ſeyn werde ihrer ganzen eigenthümlichen Beſchaffenheit nach, wenn man vorausſetzt, daſs Jedermann einen gleichen Sinn mit dem unſrigen habe. Dieſes läſst ſich aber von einer **Sinnenempfindung** ſchlechterdings nicht vorausſetzen, weil ſie eben das **Zufällige** in der Erfahrung iſt, ohne welches alles **nothwendig** und **allgemein**, d. i. nicht mehr Erfahrung ſeyn würde. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, dieſe Art der Sinnenempſindung nicht mitgetheilt werden. Und ſelbſt dann, wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht ſicher ſeyn, ob er gerade **die** Sinnenempfindung von einer Blume habe, die wir davon haben (U. 153. M. II, 639.). S. übrigens **Empfindung**.

Sinnenfreie Neigung,

ſ. **Intereſſe**, 6.

Sinnengefühl,

ſenſus, *ſentiment*. **Die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bei der Empfindung eines Gegenſtandes der Sinne** (U. 153.). In Anſehung dieſes Gefühls ſind die Menſchen ſehr von einander unterſchieden, denn dem einen macht das **Luſt**, was dem andern **Unluſt** macht. Das Sinnengefühl der Annehm-

lichkeit kann man die Luſt des Genuſſes nennen, weil ſie durch den Sinn in das Gemüth kommt, und wir dabei leidend ſind (U. 153. M. II, 639.).

2. Wir müſſen aber das Wohlgefallen, das wir an einer Handlung um ihrer moraliſchen Beſchaffenheit willen finden, für kein ſolches Sinnengefühl, für keine Luſt des Genuſſes halten, ſondern dieſes iſt ein Wohlgefallen an der Selbſtthätigkeit, und daran, daſs dieſe der Idee unſerer Beſtimmung gemäſs iſt. Es heiſst das ſittliche Gefühl und erfordert Begriffe. Dieſes iſt wegen der praktiſchen Vernunftbegriffe, an die es geknüpft iſt, allgemein mittheilbar oder bei allen Menſchen daſſelbe, obwohl nicht bei allen in gleichem Grade wirkſam (U. 154. M. II, 640.).

3. Die Luſt am Erhabenen der Natur iſt auch kein Sinnengefühl, ſondern eine Luſt der vernünftelnden Contemplation, welches ebenfalls auf allgemeine Theilnehmung Anſpruch macht. Dieſe Luſt hat eine moraliſche Grundlage, und erfordert Ideen, durch die es allgemein mittheilbar iſt (U. 154. M. II, 641.).

4. Daſs endlich die Luſt am Schönen kein Sinnengefühl ſei, findet man im Art. Geſchmacksurtheil, 15. S. übrigens Gefühl.

Sinnenleben,

vita ſenſualis, vie ſenſuelle. So heiſst das Vermögen einer Subſtanz, ſich aus einem innern Princip, nach Naturgeſetzen, zum Handeln zu beſtimmen. Es kömmt ihm daher, als Erſcheinung, Naturnothwendigkeit zu. Man kann daher behaupten, daſs, wenn es für uns möglich wäre, jede Triebfeder zu den Handlungen

eines Menſchen, als Sinnenweſens zu erforſchen, man ſein Verhalten auf die Zukunft mit Gewiſsheit ausrechnen könnte. Alle ſeine innern und äuſsern Handlungen ſind eine Kette von Erſcheinungen und in des Menſchen Sinnesart gegründet, welche ſich in dieſen Handlungen zeigt, und die ſich daher phyſiſch erklaren laſſen. Dies iſt freilich nur die Eine Beziehung, welche unſre Handlungen haben, nehmlich die auf das Sinnenweſen unſres Subjects. Die andre iſt die moraliſche, oder das intelligibele Leben des Menſchen, nach welchem er einen freien Willen hat, und nicht nach Naturgeſetzen, ſondern nach Freiheitsgeſetzen oder moraliſchen Geſetzen handelt. Nach dieſem iſt der Handelnde ein für uns unerklärbares Ding an ſich, von dem wir auch nicht eine einzige Handlung, als Wirkung moraliſcher Triebfedern, vorherſagen können (P. 177.).

Sinnenlehre,

ſ. Aeſthetik.

Sinnenluſt,

voluptas, volupté. Die Luſt aus dem Genuſſe eines ſinnlichen Gegenſtandes. Die gröſste Sinnenluſt, die an einem Gegenſtande möglich iſt, iſt die Luſt aus dem Genuſſe einer andern Perſon, aus Geſchlechtsneigung oder Liebe (in der engſten Bedeutung des Worts). Die Sinnenluſt iſt eine Art der ſinnlichen Luſt, nehmlich die durch den Sinn, die andre iſt die durch den Geſchmack. Die Sinnenluſt gehört zum Begehrungsvermögen, deſſen höchſte Stufe die Leidenſchaft iſt. Die Sinnenluſt aus Liebe iſt alſo eine Luſt aus Leidenſchaft. Sie kann daher we-

der zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden; denn beide halten eher vom fleiſchlichen Genuſſe ab. Sie iſt eine Luſt von beſonderer Art (*ſui generis*), und das Brünſtigſeyn hat mit der moraliſchen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl ſie mit der letztern in enge Verbindung treten kann (T. 79.).

Sinnenſchein,

Illuſion, Täuſchung, *illuſio*, *illuſion*. Das natürliche Blendwerk (*praeſtigiae*, *preſtige*), welches durch Sinnesvorſtellungen dem Verſtande gemacht wird (A. 39.). Es iſt, eben darum, weil es natürlich iſt, dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiſs, daſs der vermeinte Gegenſtand nicht wirklich iſt (A. 40.). Das Spiel des Gemüths mit dieſem Sinnenſchein iſt ſehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perſpectiviſche Zeichnung des Innern eines Tempels, oder eine im Stadthaus von Amſterdam gemahlte Treppe mit halbgeöffneter Thüre jeden verleitet, hineinzugehen oder hinaufzuſteigen (A. 39. f.).

2. dieſer Sinnenſchein iſt aber vom Betrug durch die Sinne wohl zu unterſcheiden, denn dieſer iſt das künſtliche Blendwerk, welches durch Sinnenvorſtellungen dem Verſtande gemacht wird. Kleidung, deren Farbe zum Geſicht vortheilhaft abſticht, iſt Sinnenſchein; Schminke aber Betrug. Dasjenige Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, etwas auf das Zeugniſs ſeiner Sinne für wirklich zu halten, ob es zwar von eben demſelben Subject durch ſeinen Verſtand für unmöglich erklärt wird, kann man Sinnenverblendniſs oder Bezauberung (*faſcinatio*, *faſcination*), nicht Augenverblendniſs, wel-

che nur eine Art derſelben iſt, nennen. Es iſt in einem ſonſt geſunden Gemüthszuſtande ein Blendwerk der Sinne, von dem man ſagt, daſs es nicht mit natürlichen Dingen zugehe (A. 41.). Das rührt daher, weil das Urtheil, daſs ein Gegenſtand, oder eine Beſchaffenheit deſſelben, ſei, mit dem Urtheil: daſs es nicht, oder nicht ſo geſtaltet ſei, unwiderſtehlich wechſelt. Man befindet ſich dann in dem Zuſtande eines Vogels, der gegen den Spiegel, in dem er ſich ſelbſt ſieht, flattert, und das Bild im Spiegel bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält. Dieſes Spiel mit Menſchen, daſs ſie ihren eigenen Sinnen nicht trauen, findet vornehmlich bei ſtarken Leidenſchaften ſtatt. Der Verliebte ſieht ſeine Geliebte in den Armen eines Andern, und weiſs nicht, ob er ſeinen Augen, oder den Verſicherungen der Treue ſeiner Geliebten trauen ſoll (A. 39. f.).

3. Die Menſchen ſind insgeſammt Schauſpieler, ſie erkünſteln den Schein der Tugend, und betrügen wir dadurch unſere Neigung, ſo iſt dies die einzige ſchuldloſe Täuſchung unſrer ſelbſt. Die Selbſttäuſchung aber durch die Neigung iſt verwerflich, z. B. die, wenn wir aus natürlicher Neigung zur Gemächlichkeit (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht) uns vorſpiegeln, daſs wir mit uns ſelbſt zufrieden ſeyn können, wenn wir gar nichts thun (zwecklos vegetiren), weil wir da doch nichts Böſes thun. Dieſe Neigung zur geſchäftloſen Ruhe betrügen wir nun auf eine ſchuldloſe Art, z. B. durch das Spiel mit ſchönen Künſten oder durch geſellige Unterhaltung, und nennen das Zeit vertreiben (*tempus fallere*), wo der Ausdruck ſchon die Abſicht anzeigt. Wir unterhalten dann durch ſchöne Künſte das Gemüth ſpielend, und bewirken auch ſchon durch ein bloſses an ſich zweckloſes Spiel in einem friedlichen Kampfe Cultur des Ge-

Digitized by Google

müths, widrigenfalls es heiſsen würde, Zeit tödten. Der gute ehrbare Anſtand iſt ein äuſserer Schein, der Andern Achtung einflöſst (ſich nicht gemein zu machen). Sittſamkeit iſt als Sinnenſchein ſehr heilſam, um zwiſchen einem und dem andern Geſchlecht den Abſtand zu bewirken, der die Herabwürdigung des einen zum bloſsen Werkzeuge des Genuſſes des andern verhindert. Alle Wohlanſtändigkeit iſt von derſelben Art und nichts als ſchöner Schein (A. 42. ff.), ſ. Höflichkeit.

Sinnenwelt,

ſ. Natur, 11.

Sinnenweſen,

ſ. Erſcheinung und Menſch, 4.

Sinnesart,

Charakter in der Erſcheinung, Eigenthümlichkeit zu wirken, empiriſcher Charakter, phyſiſcher Charakter, Temperament der Seele, *character empiricus*, *charactere empirique*. Was Charakter überhaupt heiſse, findet man im Art. Menſch, 4. Bei dem Menſchen iſt es die eigenthümliche Beſchaffenheit des Willens. Man ſagt aber theils: ein gewiſſer Menſch hat dieſen oder jenen (phyſiſchen) Charakter, theils er hat überhaupt einen Charakter (G. 1. A. 255.).

2. Der phyſiſche Charakter oder die Sinnesart iſt das Unterſcheidungszeichen des Menſchen als eines ſinnlichen Weſens (Sinnenweſens, Naturweſens oder einer Erſchei-

nung). Der Charakter überhaupt, intelligibele Charakter oder die Denkungsart iſt das Unterſcheidungszeichen des Menſchen als eines mit Freiheit begabten vernünftigen Weſens (intelligibeln, überſinnlichen Weſens oder eines Dinges an ſich). Der Mann von Grundſätzen hat einen Charakter (ſchlechthin), eine praktiſche conſequente Geſinnung, nach unveränderlichen Maximen, wovon das moraliſche Geſetz der Grund iſt, und die nach der abſoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muſs; aber als Sinnenweſen auch eine Sinnesart oder ein Temperament, eine Geſinnung, wovon ſeine Naturbeſchaffenheit der Grund iſt, und die nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erſcheinung zukommt, beurtheilt werden muſs (P. 177.). S. Menſch, 5. Das Wort Temperament wird aber hier pſychologiſch gebraucht. Es heiſst alſo das Temperament der Seele (des Gefühls- und Begehrungsvermögens). Da ergiebt ſich nun, daſs dieſes Temperament der Seele auch das Cörperliche im Menſchen zur mitwirkenden Urſache haben möge. Ferner, daſs

a. ſie die Obereintheilung in Temperamente des Gefühls und Temperamente der Thätigkeit zulaſſen;

b. jede derſelben mit Erregbarkeit der Lebenskraft (*intentio*) oder mit Abſpannung derſelben (*remiſſio*) verbunden werden können.

Daher können gerade nur vier einfache Temperamente (wie in den vier ſyllogiſtiſchen Figuren durch den Mittelbegriff, ſ. Figur) aufgeſtellt werden:

I. Temperament des Gefühls:

A. Das anſpannende oder das ſanguiniſche Temperament des Leichtblütigen;

Digitized by Google

B. das abſpannende oder das melancholiſche Temperament des Schwerblütigen;

II. Temperamente der Thätigkeit:

A. das anſpannende oder das choleriſche Temperament des Warmblutigen;

B. das abſpannende oder das phlegmatiſche Temperament des Kaltblütigen (A. 255. ff.).

Der Ausdruck der Blutbeſchaffenheit ſoll aber hier nicht etwa die Urſache der Phänomene der ſinnlich-afficirten Menſchen angeben, ſondern dieſe nur den beobachteten Wirkungen nach claſſificiren.

3. Die ſanguiniſche Sinnesart iſt ſorglos und vergiſst ihre (zuweilen ſehr heftige) Reue (die nie ein Gram wird) bald, auch mag ſie keinem Dinge gerne groſse Wichtigkeit geben und hat alle Menſchen zu Freunden. Der zur Melancholie geſtimmte (nicht der Melancholiſche; denn das bedeutet einen Zuſtand, nicht den bloſsen Hang zu einem Zuſtande) findet allerwärts Urſache zu Beſorgniſſen, und richtet ſeine Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Schwierigkeiten, auch giebt er allen ihn ſelbſt angehenden Dingen eine groſse Wichtigkeit und iſt eben kein Menſchenfreund. Der Choleriſche iſt hitzig und ſeine Thätigkeit iſt raſch. Er liebt den Schein und den Pomp der Formalitäten und ſich mehr als Andere. Der Affectloſe (nicht Phlegmatiſche; denn das bedeutet gemeiniglich einen Faullenzer) wird nicht leicht oder raſch, aber doch anhaltend bewegt. Er hat nicht leicht etwas zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn, ſelbſt im gemeinen Leben, oft den Philoſophen. Zwei Temperamente

in einem und demſelben Subject als vereinigt gedacht **widerſtehen** ſich entweder einander, oder ſie **neutraliſiren** ſich (es findet keins von beiden mehr ſtatt). Das **erſtere** geſchieht, wenn das **ſanguiniſche** mit dem **melancholiſchen**, ingleichen wenn das **choleriſche** mit dem **phlegmatiſchen** vereinigt gedacht wird. Das **zweite** würde in der (gleichſam **chemiſchen**) **Miſchung** des **ſanguiniſchen** mit dem **choleriſchen**, und des **melancholiſchen** mit dem **phlegmatiſchen** **geſchehen**. Alſo giebt es kein **zuſammengeſetztes** Temperament, z. B. kein **ſanguiniſch-choleriſches** (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem ſie alsdann **gnädige**, aber doch auch **ſtrenge** Herrn zu ſeyn vorgaukeln), ſondern es ſind in Allem deren nur **vier** und jedes derſelben **einfach**. Leichtſinn und Frohſinn, Wahnſinn und Tiefſinn, Starrſinn und Hochſinn, Schwachſinn und Kaltſinn ſind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Urſache unterſchieden (A. 259. ff.).

4. Einen **Charakter** haben, iſt ein groſser **Ruhm** und bezeichnet die **Denkungsart**, aber **dieſen** oder **jenen** Charakter haben, bezeichnet bloſs die **Sinnesart**, und eine ſolche hat jeder Menſch. Was die **Natur** aus dem Menſchen macht, gehört zum **Temperament**, was der **Menſch** aus ſich **ſelbſt** macht, gehört zum **Charakter** (der **Denkungsart**). Das **Temperament** hat einen **Affectionspreis**, der **Charakter** hat einen **innern** Werth (eine **Würde**) und iſt über allen Preis erhaben (A. 266. f.)

5. Der **Nachahmer** im Sittlichen iſt ohne **Charakter**; denn dieſer beſteht eben in der **Originalität der Denkungsart**. Der **Sonderling** iſt der **Nachäffer** eines Mannes, der einen Charakter hat. Die Gutartigkeit aus **Temperament** iſt ein Gemälde aus Waſſerfarben und kein

Charakterzug. Carricatur des Charakterzugs iſt frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Charakter. Bösartigkeit aus Temperament mit Charakter iſt nicht ſo ſchlimm, als Gutartigkeit aus Temperament ohne Charakter. Selbſt ein Menſch von böſem oder ſchlechten Charakter (worin Haſs und Widerwillen gegen gute Maximen iſt, wie Sylla) iſt doch zugleich ein Gegenſtand der Bewunderung. Da aber der ſteiſe unbiegſame Sinn bei einem gefaſsten Vorſatz (wie etwa an Carl XII.) wohl eine dem Charakter ſehr günſtige Naturanlage, aber noch nicht ein beſtimmter Charakter überhaupt iſt, ſo kann man die Bosheit des Menſchen nicht eine Charaktereigenſchaft deſſelben nennen (A. 268. f.). S. Natur, 8. Es giebt daher eigentlich nur einen guten Charakter, d. i. diejenige Beſchaffenheit einer freien Willkühr, daſs ſie das moraliſche Geſetz in ihre Maxime aufgenommen hat. Weil aber die böſe Geſinnung ebenfalls etwas iſt, das, ſo wie die gute, nur erworben werden kann, ſo nennt man ſie auch den böſen Charakter. Es iſt aber eigentlich ein Mangel des Charakters. In unſerer Natur muſs daher eine Anlage ſeyn, worauf Böſes gepfropft werden kann, aber auf die Anlage zur Möglichkeit des guten Charakters kann ſchlechterdings nichts Böſes gepfropft werden (R. 18.). Wie der Charakter gegründet werden muſs ſ. Methode, 2. f.

6. Wer ſich eines Charakters bewuſst iſt, muſs ihn jederzeit erworben haben. Die Gründung eines Charakters aber geſchieht nicht nach und nach, ſondern iſt abſulute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt. Daſs man aber ein Mann von Grundſätzen ſei (einen beſtimmten Charakter habe), davon iſt der einzige Beweis der, wenn man es ſich bewuſst iſt, Wahrhaftigkeit im Innern des Geſtändniſſes vor ſich

Digitized by Google

ſelbſt und zugleich im Betragen gegen jeden Andern ſich zur oberſten Maxime gemacht zu haben.

7. Der Charakter des Geſchlechts. Die beiden verſchiedenen Geſchlechter haben ihre Eigenthümlichkeiten. Im rohen Naturzuſtande kann man ſie aber eben ſo wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit ſich nur durch Pfropfen und Inoculiren entdeckt; denn die Cultur bringt dieſe charakteriſtiſchen Beſchaffenheiten der beiden Geſchlechter nicht hinein, ſondern veranlaſst ſie nur, ſich zu entwickeln und unter begünſtigenden Umſtänden kennbar zu machen. Man kann die Eigenthümlichkeiten des männlichen Geſchlechts Männlichkeiten, die des weiblichen Geſchlechts Weiblichkeiten nennen.. Die letztern heiſsen Schwächen. Man ſpaſst darüber; Thoren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber ſehen ſehr gut, daſs ſie gerade die Hebezeuge ſind, die Männlichkeit zu lenken und ſie zu jener ihrer Abſicht zu gebrauchen. Zur Charakteriſtik des weiblichen Geſchlechts können wir nicht beſſer gelangen, als wenn wir den Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit als Princip brauchen (A. 284. f. 287.).

Dieſer Zweck der Natur iſt

I. die Erhaltung der Art. Dazu pflanzte die Natur die Furcht vor cörperlichen Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren in die weibliche Natur, durch welche Schwäche dieſes Geſchlecht das männliche rechtmäſsig zum Schutze für ſich auffordert;

II. die Cultur der Geſellſchaft und Verfeinerung derſelben durch die Weiblichkeit. Dazu machte die Natur dieſes Geſchlecht zum Beherrſcher des männlichen durch

Digitized by Google

Sittſamkeit und Anſprüche auf ſanfte höfliche Begegnung.

Die beſonderen Phänomene, welche hieraus entſpringen, müſſen in Kants Anthropologie ſelbſt nachgeleſen werden (A. 289. ff.).

8. Der Charakter des Volks. Unter dem Volk (*populus*, *peuple*) verſteht man die in einem Landſtrich vereinigte Menge Menſchen, inſofern ſie ein Ganzes ausmachen. Diejenige Menge oder auch der Theil derſelben, welcher ſich durch gemeinſchaftliche Abſtammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heiſst Nation (*gens*, *nation*). Die angeſtammten oder durch langen Gebrauch gleichſam zur Natur gewordenen, und die hierauf gepfropften Maximen drücken die Sinnesart eines Volks aus. Man kann dieſe aber nur für einen gewagten Verſuch ausgeben, die Varietäten im natürlichen Hang ganzer Völker mehr für den Geographen empiriſch, als für den Philoſophen nach Vernunftprincipien zu claſſificiren. Man könnte die europäiſchen Völker nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter vielleicht auf folgende Art eintheilen:

a. Frankreich, das Modenland; die Lebhaftigkeit der Nation läſst nehmlich gewiſſe Formen nicht lange beſtehen.

b. England, das Launenland; Affectation eines Charakters iſt der allgemeine Charakter des Engelländiſchen Volks.

c. Spanien, das Ahnenland; Feierlichkeit im öffentlichen und Privat-Betragen iſt der Hauptcharakterzug der Spaniſchen Nation.

d. Italien, das Prachtland; denn der äſthetiſche Charakter des Italiäners iſt ein mit Affect verbundener Geſchmack.

e. Deutſchland (ſamt Dännemark und Schweden, als Germaniſchen Völkern), das Titelland. Der Charakter des Deutſchen iſt ein mit Verſtand verbundenes Phlegma und eine gewiſſe Methodenſucht, ſich mit den übrigen Staatsbürgern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich claſſificiren zu laſſen.

f. Ruſslands Charakter iſt noch ſich zu entwickeln begriffen, und Polen exiſtirt nicht mehr. Die Türkei hat keinen Charakter und wird nie einen bekommen (A. 297. ff.).

9. Der Charakter der Race. S. Race, Schlag, Menſchenſchlag und Varietät. Die Natur vervielfältigt in der nehmlichen Familie die Charaktere ins Unendliche und bewirkt dadurch Familienſchläge (A. 313. f.).

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 177 — II. Th. S. 271.

Deſſ. Anthropologie. II. Th. S. 253. ff.

Sinnleer.

Wenn Gedanken ſo zuſammengepaart werden, daſs ein Anderer nicht weiſs, was es daraus machen ſoll, ſo ſagt man, ſie ſind ſinnleer; weil der Stoff zu den Gedanken von den Sinnen hergenommen werden muſs, und man in jenen Gedanken ſolchen ſinnlichen Stoff auffinden kann, der durch ſie gedacht werden ſoll. Hat derjenige, der die Gedanken ſo in Worten zuſammenpaart, ſelbſt nichts dabei gedacht, ſo iſt das Unſinn (A. 69.).

Sinnlicher Antrieb,

Anreiz, *ſtimulus*, ſ. Anreize.

Digitized by Google

Sinnlichkeit,

sensualitas, *sensualité*. Die Fähigkeit (Receptivität) des Subjects, von Gegenſtänden afficirt (gerührt) zu werden (C. 33.), oder die Receptivität unſrer Erkenntniſsfähigkeit (C. 61.). Sie iſt das, wodurch unſere Vorſtellungen überhaupt etwas Subjectives ſind; denn der Verſtand bezieht allererſt unſre Vorſtellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt ſich etwas vermittelſt derſelben, wodurch alſo die Vorſtellung von ihrer Objectivität erſt möglich wird (K. II.*). Sie iſt auch die ſubjective Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Gegenſtände der Natur (U. 343.). Wir können aber auf zweierlei Art eine ſolche Einwirkung auf das Gemüth leiden, oder das Subjective unſerer Vorſtellungen iſt auf zweierlei Art möglich, entweder durch die objectiven Sinne zu Vorſtellungen des Gegenſtandes zum Erkenntniſs deſſelben, oder durch die ſubjectiven Sinne zum Begehren des Gegenſtandes.

1. Daher iſt nun auch unſere Sinnlichkeit entweder

I. die theoretiſche Sinnlichkeit oder das ſinnliche Erkenntniſsvermögen, ſinnliche Anſchauungsvermögen, die ſinnliche Anſchauungsfähigkeit, (*ſenſualitas repraeſentativa*, *ſenſualité repréſentative*), die Fähigkeit, Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden (Objecten) afficirt, werden, zu bekommen (C. 33. S. III. §. 3.). Vermittelſt der Sinnlichkeit nehmlich, d. i. durch Eindrücke, welche wir von den Gegenſtänden aufs Gemüth erhalten, werden uns Gegenſtände gegeben, oder diejenigen Vorſtellun-

Digitized by Google

gen derſelben möglich gemacht und geliefert, welche Anſchauungen heiſsen, ohne welche wir nichts von den Gegenſtänden wüſsten; darum kann man auch ſagen: ſie iſt das Vermögen der Vorſtellungen in der Anſchauung (A. 45.), ſ. Anſchauung. Ja ohne dieſe Anſchauungen könnten wir auch nicht einmal denken, weil wir ohne ſie keinen Gegenſtand hätten, von dem wir etwas denken, d.i. ihn durch den Verſtand auf Begriffe bringen könnten (C. 33. M, I. 34.). Alle Vorſtellungen, welche die Sinnlichkeit uns liefert, ſind in uns bloſs durch die Gegenwart der Gegenſtände, da ſie die Sinne afficiren, entſtanden.

2. Die Wirkung eines Gegenſtandes auf dieſe Vorſtellungsfähigkeit, die wir theoretiſche Sinnlichkeit nennen, ſofern das Gemüth durch denſelben Einwirkungen leidet, heiſst Empfindung, ſ. Empfindung. Dieſe Empſindung allein macht mich noch nicht denkend, es muſs, wie wir gleich ſehen werden, noch die Form hinzukommen, wodurch der Gedanke, es iſt ein Gegenſtand, möglich wird. Der hier (durch den Verſtand noch) unbeſtimmte Gegenſtand, den wir uns vermittelſt einer ſolchen Einwirkung deſſelben durch die Sinnlichkeit aufs Gemüth, und beſtimmt durch eine Form, vorſtellen, iſt ſinnlich (*objectum ſenſibile*) und heiſst Erſcheinung, (Phänomen, Sinnenweſen), weil er, obwohl ein Gegenſtand, und zwar der einzige, von dem wir Erkenntniſs erlangen können, doch etwas iſt, das auſser unſerm Gemüth nicht vorhanden ſeyn kann, ſondern nur die Art enthält, wie wir von ihm afficirt werden, ſ. Erſcheinung. Denn von einem ſolchen Gegenſtande wiſſen wir nichts, als die Einwirkung, die er auf den Sinn, die Fähigkeit der Empfindung, macht, dadurch kennen wir ihn; was wir alſo von ihm kennen, ſind ſinnliche Eindrücke, welche doch auſser dem Gemüthe nicht exiſtiren können. Der Natur unſers Verſtandes gemäſs müſſen wir freilich dieſen ſinnlichen Ein-

Digitized by Google

drücken der Erſcheinungen auf unſern Sinn etwas als Urſache zum Grunde legen, von der wir aber gar nichts wiſſen, ja nicht einmal ihre Exiſtenz erkennen und beweiſen können. Die Anſchauung, die uns die Sinnlichkeit von ſolchen Erſcheinungen liefert, heiſst eine empiriſche, oder eine Erfahrungsanſchauung, eben darum, weil ſie durch Empfindung zur Erkenntniſs des Gegenſtandes verhilft, und alle Erfahrung (empiriſche Erkenntniſs), die innere nicht minder als die äuſſere, iſt nur Erkenntniſs der Gegenſtände, wie ſie uns erſcheinen, oder ſich uns darſtellen, nicht wie ſie (für ſich allein betrachtet) ſind (*vti apparent*, *non ſicuti ſunt*), ſ. Gegenſtand, 16. (C. 34. M. I, 35.).

3. Das in der Erſcheinung, was der Empfindung correſpondirt, nennt Kant die Materie (*materia*), ſ. Materie. Wenn wir nehmlich uns zu den Eindrücken, die auf unſre Sinnlichkeit gemacht werden, und wodurch wir ſehen, hören, u. ſ. w. einen Gegenſtand denken, und ihn, weil wir ihn vermittelſt unſrer Empfindungen anſchauen, Erſcheinung nennen, ſo können wir in dieſer Erſcheinung mit dem Verſtande zweierlei unterſcheiden und denken, nehmlich die Materie und die Form. Die Materie iſt der Begriff von der Empfindung, in ſo fern ſie als etwas im Gegenſtande gedacht wird, und die Empfindung correſpondirt der Materie heiſst nichts anders, als das, was in unſerm Gemüth die Empfindung iſt, wird in dem Gegenſtande als die Materie, der Inhalt oder das, woraus er beſteht, gedacht. Eben um dieſer Materie willen heiſst die Erkenntniſs des Gegenſtandes ſinnlich (ſenſual). Die Form (*forma*) hingegen iſt das im Gemüth, worinnen ſich die Empfindungen, oder das Mannichfaltige, was die Sinne afficirt, nach einem Naturgeſetze der Sinnlichkeit, ordnen, und wird auch, unter dieſem

Namen, als etwas im Gegenſtande gedacht, nehmlich als das, worin die Materie der Erſcheinung ſich in gewiſſen Verhältniſſen darſtellt. Dieſe Form kann nicht Wirkung des Gegenſtandes ſeyn, ſonſt wäre ſie nicht Form, ſondern Materie, weil nur dieſer die Einwirkung auf den Sinn, oder die Empfindung correſpondirt. Die Form muſs alſo, da ſie nicht Empfindung ſeyn kann, die allein der Materie correſpondirt, etwas ſeyn, was *a priori* (ſchon vor den Eindrücken) im Gemüth bereit liegt, und was ſich hervorthut, oder was das Gemüth, auf Veranlaſſung gewiſſer Arten von Empfindungen und nach der beſondern Beſchaffenheit derſelben, der Materie als Beſtimmung derſelben giebt, dieſe gleichſam damit bekleidet und ſie ſo zu einer Erſcheinung bildet. Sie heiſst als etwas im Gemüth Beſindliches und aus demſelben Erzeugtes reine Anſchauung; und entſpringt aus der formalen Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die nicht wiederum von den Sinnen abgeborgt ſeyn kann, ſondern *a priori* gegeben ſeyn muſs. Sie iſt von Empfindung leer, darum aber doch nicht intellectuell, ſondern ſenſitiv (S. III. §. 12. C. 34. A. 26. f. M. I, 36. K. II. *) S. III. §. 4.). S. An ſich, Aeſthetik, Apperception u. Anſchauung.

4. Auſser dem Vermögen zu empfinden müſſen wir noch das Vermögen haben, aus den Empfindungen eine Erſcheinung zu machen, aus der Ordnung der Empfindungen ihnen etwas Correſpondirendes zu bilden. Eine bloſse Menge von Eindrücken giebt noch kein Bild. Das Gemüth muſs ein Vermögen haben, gleichſam aus den verglichenen und zuſammengefaſsten Eindrücken ein Bild *à la Moſaique* zu machen; dies Vermögen iſt die Einbildungskraft. Sie iſt das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſelben Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich

Digitized by Google

iſt, ſo gehört die Einbildungskraft zur Sinnlichkeit. Denn die Einbildungskraft muſs die Schemate darſtellen, welche die ſubjectiven Bedingungen ſind, unter denen die Sinnlichkeit allein den Verſtandesbegriffen eine correſpondirende Anſchauung geben kann. Das erſte Stück der Sinnlichkeit iſt der Sinn, oder das Beſtimmbare, das uns der ſinnlichen Affectionen fähig macht; das zweite die Einbildungskraft. S. Einbildungskraft und Sinn. Der Sinn iſt bloſs eine Fähigkeit oder etwas Leidendes, die Einbildungskraft aber iſt ein Vermögen oder eine Spontaneität, d. i. Selbſtthätigkeit; denn ſie kann den Sinn, ſeiner Form nach, der Einheit der Apperception gemäſs, beſtimmen; und alſo iſt die Einbildungskraft ſo fern ein Vermögen, den Sinn *a priori* zu beſtimmen. Sie iſt nehmlich nichts anders als der Verſtand, in ſo fern er auf den Sinn*) wirkt, und die figürliche Syntheſis der Schemate hervorbringt, welches die erſte Anwendung des Verſtandes (und zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt (C. 151.) S. Sinn.

5. Dieſe Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit nun, nach welcher ſie, auf die ihr eigenthümliche Art, von ſinnlichen Gegenſtänden, von denen ihr unbekannt iſt, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, in ſo fern der unbekannte Grund derſelben nicht in den Sinnen und von jenen Erſcheinungen ganz unterſchieden iſt, gerührt (afficirt) wird, macht Natur in materieller Bedeutung (d. i. dem nach, woraus ſie beſteht) möglich (Pr. 110.).

*) Sinn und nicht Sinnlichkeit muſs es C. 152. beidemal heiſsen; denn die Einbildungskraft wird hier als ein Stück der Sinnlichkeit erklärt, und kann alſo nicht wieder die Sinnlichkeit beſtimmen.

Digitized by Google

Vermittelſt der Beſchaffenheit unſers Verſtandes aber, nach welcher alle jene Vorſtellungen der Sinnlichkeit nothwendig auf ein Bewuſstſeyn gezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſers Denkens (nehmlich durch Regeln oder Begriffe, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, welche von der Einſicht in die Dinge an ſich ſelbſt ganz zu unterſchieden iſt) möglich iſt, wird die Natur in formeller Bedeutung (d. i. nach den Geſetzen, unter denen alle Erſcheinungen ſtehen) möglich (Pr. 110.). Wie aber dieſe eigenthümliche Eigenſchaft unſrer Sinnlichkeit ſelbſt möglich ſei, läſst ſich nicht weiter auflöſen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung immer wieder nöthig haben (Pr. 111.).

6. Leibnitzens Theorie der Sinnlichkeit findet man im Art. Leibnitz, VIII., Locke, 3. u. Idealismus, critiſcher. Leibnitz hielt nehmlich die Sinnlichkeit für eine Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, wodurch das Mannigfaltige der Vorſtellungen verworren oder undeutlich werde, indeſſen daſs ſie doch die Dinge an ſich ſelbſt vorſtelle, deren deutliches Erkenntniſs aber auf dem Verſtande (der die einfachen Theile in jener Anſchauung erkennt) beruhe. Die Sinnlichkeit hieſs daher auch das untere Erkenntniſsvermögen. Kant hingegen ſieht dieſelbe als ein beſonderes Vermögen oder eine Receptivität, und zwar das einzige Vermögen an, durch welches uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben werden. Was wir alſo nicht empfinden können, liegt auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit, z. B. das Einfache, das Unendliche u.ſ.w. (E. 35.*) 36.), ſ. Empfindbar. Nach Kants Theorie der Sinnlichkeit iſt ſie eine beſondre Anſchauungsart der Erſcheinungen, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Principien beſtimmbare Form hat. Nach

Leibnitz iſt ſie eine bloſs empiriſche Apprehenſion der **Dinge an ſich ſelbſt**, die ſich als **ſinnliche** Anſchauung nur durch die **Undeutlichkeit** der Vorſtellung von einer **intellectuellen** oder **Verſtandesanſchauung** auszeichnet (E. 65.). **Leibnitz** machte alſo einen bloſs **logiſchen**, **Kant** aber macht einen **realen** Unterſchied zwiſchen **Sinnlichkeit** und **Verſtand** (A. 25.*). Wir haben aber auch

7. II. eine **praktiſche Sinnlichkeit** oder das **ſinnliche Begehrungsvermögen**, **ſinnliche Willkühr** (*ſenſualitas appetitiva, arbitrium ſenſitivum, ſenſualité appétitive*), ſ. **Wille**.

8. **Apologie für die Sinnlichkeit.** Die **Sinnlichkeit** iſt, als **Erkenntniſsvermögen**, in übelm Rufe. Man ſagt ihr viel Schlimmes nach: z. B.

a. daſs ſie die Vorſtellungskraft **verwirre**;

b. daſs ſie ſich zur **Herrſcherinn** des Verſtandes aufwerfe;

c. daſs ſie ſogar **betrüge** und man in Anſehung ihrer nicht genug auf ſeiner Hut ſeyn könne.

Andrerſeits fehlt es ihr auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geſchmack. Dieſe preiſen die **Verſinnlichung** der Verſtandesbegriffe nicht allein als Verdienſt, ſondern ſetzen auch gerade hierin, und daſs die Begriffe nicht ſo mit peinlicher Sorgfalt in ihre Beſtandtheile zerlegt werden müſsten, das **Prägnante** (die Gedankenfülle) oder das **Emphatiſche** (den Nachdruck) der Sprache und das **Einleuchtende** (die Helligkeit) im Bewuſstſeyn. Wir brauchen hier keinen Panegyriſten, ſondern nur einen Advocaten wider den Ankläger, und den macht Kant auf folgende Art mit allem Glück (A. 30. f.).

Digitized by Google

9. Das Paſſive (Leidende) in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, iſt eigentlich die Urſache alles ihr nachgeſagten Uebels. Die innere Vollkommenheit des Menſchen beſteht darin, daſs er den Gebrauch aller ſeiner Vermögen ſeiner freien Willkühr unterwerfe, dazu muſs aber der Verſtand herrſchen. Allein er muſs doch die Sinnlichkeit (die an ſich Pöbel iſt, weil ſie nicht denkt) nicht ſchwächen; weil es ohne ſie zur Verarbeitung des geſetzgebenden Verſtandes keinen Stoff geben würde (A. 31.)

10. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen 8. a. Der, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar aufgefaſst, aber noch nicht geordnet hat, verwirrt darum daſſelbe nicht. Die Wahrnehmungen der Sinne (empiriſchen Vorſtellungen mit Bewuſstſeyn) können nur innere Erſcheinungen heiſsen, der Verſtand macht allererſt daraus Erfahrung (bringt Ordnung in das Mannigfaltige hinein); nur der ſeine Obliegenheit vernachläſſigende Verſtand ordnet zuweilen die Sinnenvorſtellungen nicht gehörig nach den Begriffen und klagt dann doch über die Verworrenheit derſelben. Dieſer Vorwurf trifft die ungegründete Klage, ſowohl über die Verwirrung der äuſsern, als der innern Vorſtellungen durch die Sinnlichkeit (A. 31. f.). Die Sinnlichkeit iſt hierbei in keiner Schuld, ſondern es iſt vielmehr Verdienſt von ihr, daſs ſie dem Verſtande ſo reichhaltigen Stoff darbietet. Dieſer Reichthum bringt dann freilich den Verſtand zuweilen in Verwirrung, wenn er mit ſeiner Anordnung und intellectuellen Form hinzukommt und z. B. prägnante Ausdrücke für den Begriff, emphatiſche für das Gefühl, und intereſſante Vorſtellungen für die Willensbeſtimmung ins Bewuſstſeyn bringen ſoll (A. 32.).

Digitized by Google

11. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen §. b. Die Sinne wollen nur ihre Wichtigkeit für den gemeinen Menſchenſinn nicht verkannt wiſſen. Daſs das erſte Urtheil gemeiniglich auch das richtige iſt, und daſs man es darum nicht förmlich vor den Richterſtuhl des Verſtandes zieht, macht es noch nicht zu einem Urtheil der Sinne (A. 32. f.).

12. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen §. c. Die Sinne urtheilen nicht, alſo können ſie auch nicht betrügen; der Irrthum fällt immer nur dem Verſtande zur Laſt. Doch gereicht dieſem der Sinnenſchein (daſs er z. B. einen Thurm für rund hält, an dem er keine Ecken ſieht; einen entferntern Theil des Meers für höher, als das Ufer, weil er ihm durch höhere Lichtſtrahlen ins Auge fällt; den Vollmond im Aufgange für gröſser, als am hohen Himmel, weil er ihn durch eine dunſtige Luft erblickt und darum für entfernter hält), den er für Erfahrung hält, zur Entſchuldigung (A. 33. f.)

13. Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegen wirft, iſt der der Seichtigkeit (Individualität, Einſchränkung aufs Einzelne). Die äſthetiſche Behandlung ſchlägt aber einen Weg ein, auf dem dieſem Fehler ausgebeugt werden kann, nehmlich ſo darzuſtellen, daſs die Darſtellung auch äſthetiſche Vollkommenheit der Erkenntniſs habe, die darin beſteht, daſs die Erkenntniſs

a. äſthetiſche Allgemeinheit habe, d. i. auf eine Menge von Objecten angewandt werden könne, die zu Beiſpielen dienen, an denen ſich die Anwendung von ihr machen läſst, und wodurch ſie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar werden;

b. äſthetiſche Deutlichkeit habe, d. i. Deutlichkeit in der Anſchauung, worin durch Bei-

ſpiele ein abſtract gedachter Begriff *in concreto* dargeſtellt oder erläutert wird;

c. äſthetiſche Wahrheit habe, d. i. eine bloſs ſubjective Wahrheit, die nur in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subject und den Geſetzen des Sinnenſcheins beſteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein iſt;

d. äſthetiſche Gewiſsheit habe, die auf dem beruhe, was dem Zeugniſſe der Sinne zufolge nothwendig iſt, d. h. durch Empfindung und Erfahrung beſtätigt wird (L. 51. A. 34.).

Sinnreich,

perſpicax, ingénieux. Das Prädicat ſinnreich, in welchem Sinn Gedanken bedeutet, giebt man in der Anthropologie dem, der in einem Geiſtesproducte vergleichenden Witz mit Urtheilskraft in einem höhern Grade verbindet (A. 155.). Wenn der Witz Dinge mit einander vergleicht, die ungleichartig ſind, um ſo Aehnlichkeiten unter ihnen aufzufinden und dem Verſtande auf dieſe Weiſe Stoff zu geben, ſeine Begriffe allgemein zu machen, ſo iſt das angenehm, beliebt, ja aufmunternd. Die Urtheilskraft ſchränkt dagegen die Begriffe ein, und trägt mehr zur Berichtigung, als zur Erweiterung derſelben bei; ſie iſt aber unbeliebt, weil ſie ſtrenge und in Anſehung der Freiheit zu denken einſchränkend iſt. Wer beides mit einander verbindet (das Spiel mit dem Geſchäft, die Blüthe der Jugend mit der Frucht des Alters), der iſt ſinnreich (reich an Gedanken, die ſich dennoch, gleich als wären ſie ein bloſses Spiel, empfehlen) (A. 154. f.).

Digitized by Google

Sitten,

mores, *moeurs*. Alle Handlungsweiſe wird entweder aus der Wahrnehmung des Weltlaufs (von dem, was geſchieht, und wie gehandelt wird), oder aus der praktiſchen Vernunft *a priori* (was geſchehen und wie gehandelt werden ſoll) geſchöpft. Sie heiſst aber eigentlich nur in der erſten Bedeutung Sitten, d. i. Manieren und Lebensarten, obwohl das Wort Sittlichkeit diejenige Handlungsweiſe betrifft, die für Jedermann geboten iſt (K. IX.). S. Moralität. Die Metaphyſik der Sitten (G. V. 7.), könnte man daher ſagen, iſt die Wiſſenſchaft von den Geſetzen für die Sitten, inſofern dieſe Geſetze *a priori* entſpringen, und für Jedermann, ohne Rückſicht auf ſeine Neigungen zu nehmen, eine Handlungsweiſe vorſchreiben, ſ. Moral, 5. Sie ſoll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens unterſuchen, welche aus der praktiſchen Vernunft *a priori*, d. i. dem reinen Willen ſelbſt, geſchöpft werden, der daher auch autonomiſch iſt oder ſich ſelbſt das Geſetz giebt. Sie ſtellt daher auch nur ſolche Bewegungsgründe des Handelns auf, die, als ſolche, völlig *a priori*, bloſs durch Vernunft vorgeſtellt werden, und eigentlich moraliſch ſind (G. V. 10.). Die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, welche Kant geſchrieben hat, iſt nichts mehr, als die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Sitten, inſofern dieſe moraliſch ſeyn ſollen; welches allein ein, in ſeiner Abſicht, ganzes und von aller moraliſchen Unterſuchung abzuſonderndes Geſchäft ausmacht. Er hat dies oberſte Princip hier für ſich ſelbſt, ohne alle Rückſicht auf die Folge, unterſucht (G. V. 13 M. II, 13.), ſ. Grundlegung.

Digitized by Google

Sittengeſetz,

moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori;* Geſetz, ethiſches, formales u. praktiſches, auch Sittenlehre.

Sittenlehre,

ſ. Moral. Die Unterſcheidung der Sittenlehre von der Glückſeligkeitslehre findet man im Art. Glückſeligkeitslehre. S. auch Ethik. Wenn die Sittenlehre nichts anders als Glückſeligkeitslehre wäre, ſo würde es ungereimt ſeyn, ſich zum Behuf derſelben nach Principien *a priori* umzuſehen. Denn ſo ſcheinbar es auch lauten mag, daſs die Vernunft noch vor der Erfahrung (*a priori*) einſehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuſs wahrer Freuden des Lebens gelangen könne, ſo iſt doch alles ganz grundlos angenommen, was man darüber *a priori* lehrt, oder es iſt Tautologie. Nur die Erfahrung kann uns lehren, was uns Freude bringe, und uns folglich glücklich mache. Jeder kann nur durch Beobachtung ſeiner ſelbſt wiſſen, worinn er ſeine Freuden zu ſetzen, und nur die Betrachtung der Natur kann ihn die Mittel lehren, wodurch er ſie zu ſuchen habe. Alles ſcheinbare Vernünfteln *a priori* iſt hier im Grunde nichts, als auf Induction gegründete comparative Allgemeinheit der Erfahrung. Der eine ſucht ſein Glück in der Befriedigung des Erhaltungstriebes, der andere in der des Geſchlechtstriebes, ein dritter in der des natürlichen Triebes zur Ruhe u. ſ. w. Jeder kann alſo nur auf ſeine beſondere Art glücklich werden. Aber geſetzt, daſs auch mehrere einerlei Wünſche haben, ſo ſind doch die Mittel, ſie zu befriedigen, nicht für alle dieſelben oder auf die nehmliche Art zu erlangen, und wie oft muſs man

nicht erſt aus Schaden klug werden (K. VIII. f.). Ganz anders iſt es mit der Sittlichkeit.

2. Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit verlachen, keinen gewünſchtern Dienſt thun, als ihnen einräumen, daſs die Begriffe der Pflicht lediglich aus der Erfahrung gezogen werden müſsten. Denn wenn man auch aus Menſchenliebe einräumt, daſs noch die meiſten unſerer Handlungen pflichtmäſsig ſind, ſo geſchehen ſie doch in der Erfahrung nicht aus Pflicht, ſondern aus Selbſtſucht, wenigſtens ſind ſelbſtſüchtige Triebfedern immer mit denen der Pflicht dabei vermiſcht. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, ſondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu ſeyn, um in gewiſſen Augenblicken ſogar an der Wirklichkeit der Tugend in der Welt zu zweifeln. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unſern Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Geſetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daſs die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung und für ſich ſelbſt gebietet, was geſchehen ſoll, wenn es gleich bisher noch nicht geſchehen iſt (G. 27. f. M. II, 39.).

3. Will man dem Begriff von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit beſtreiten und ſie für ein bloſses Hirngeſpinnſt erklären, das nirgends zu finden ſei, ſo muſs man zugeben, daſs das Sittengeſetz nicht bloſs für Menſchen, ſondern alle vernünftige Weſen überhaupt gelten müſſe. Denn ſollte es bloſs für die Menſchen gültig ſeyn, ſo müſste es aus der beſondern Natur des Menſchen hergenommen ſeyn, aber eben in dieſer beſondern Natur des Menſchen iſt gerade das Gegentheil zu finden, nehmlich ein Wille, der ſich gegen die ſinnlichen Neigungen leidend verhält, und dem Sittengeſetz zuwider die Maxime hat, dieſe, als ſein oberſtes Gut, zu befriedigen. Wie wäre es aber möglich, das Sittengeſetz als ein Geſetz für

Digitized by Google

alle vernünftige Weſen gelten zu laſſen, wenn wir es doch als Geſetz der Beſtimmung unſeres menſchlichen Willens aus der Erfahrung gezogen hätten, und es nicht völlig *a priori* aus reiner Vernunft, bei der von aller Sinnlichkeit und ihrem Einfluſs auf den Willen abſtrahirt wird, entſpränge? (G. 28. f. M. II, 40.).

4. Man könnte auch der Sittlichkeit keinen ſchlimmern Dienſt thun, als wenn man ſie von Beiſpielen ableiten wollte, die der Idee der Sittlichkeit nie vollkommen adäquat ſeyn können. Jedes Beiſpiel, das mir von einer Pflicht vorgeſtellt wird, muſs überdem ſelbſt erſt nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ehe es für muſterhaft erkannt werden kann. Selbſt Chriſtus (der Heilige des Evangelii) muſs zuvor mit unſerm Ideal der ſittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch ſagt er von ſich ſelbſt: Was heiſseſt du mich (den du ſieheſt, den ſichtbaren Menſchen) gut? Niemand iſt gut (mit dem Urbild des Guten eins, demſelben ganz angemeſſen, ein ſolcher Gegenſtand als das Ideal des Guten), als der einige Gott (den ihr nicht ſehet, der als Ideal nicht ein ſichtbarer Menſch ſeyn kann) (Matth. 19. 17.). S. Sittlichkeit. Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem ſelbſtſtändigen höchſten Gut? Lediglich aus der Idee der Vernunft von ſittlicher Vollkommenheit eines freien Willens, ſ. Ideal, 9. f. Beiſpiele ſetzen nur die Thunlichkeit deſſen, was das Geſetz gebietet, auſser Zweifel, aber man kann die Sittlichkeit nicht aus ihnen ſchöpfen (G. 29. f. M. II, 41.).

Sittlich,

ſ. Moraliſch. Sittlich todt wäre ein Menſch, wenn er ohne alles moraliſche Gefühl wäre.

Digitized by Google

Er wäre dann völlig unempfänglich für die Empfindung des Einfluſſes des Moralgeſetzes auf die Sinnlichkeit. Dann könnte (um in der Sprache der Aerzte zu reden) die ſittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf das moraliſche Gefühl bewirken, und die Menſchheit würde ſich (gleichſam nach chemiſchen Geſetzen) in die bloſse Thierheit auflöſen, und mit der Maſſe anderer bloſser Naturweſen unwiederbringlich vermiſcht werden (T. 37.) Sittlicher Zwang, ſ. Zwang. Sittliches Gefühl, ſ. Achtung und Sinn.

Sittlichkeit,

Moralität, *moralitas*, *moralité*, ſ. Moralität. Die Geſinnung, die Glückſeligkeit nur unter der Bedingung zu wünſchen, daſs alle unſere Maximen mit dem moraliſchen Geſetze übereinſtimmen, heiſst die ſittliche Denkungsart; ſ. Selbſtliebe (R. 52. *). Alles kömmt darauf an, daſs die Geſinnung ſittlich iſt, weil die Sittlichkeit eben darin beſteht, daſs man jede Neigung, alſo auch den Wunſch der Befriedigung aller Neigungen, unter dem Namen der Glückſeligkeit, dem Geſetz der Pflicht unterordne. So allein iſt eine ächte Denkungsart in dem Menſchen, die allein etwas Sittliches iſt, und wohl von der Sinnesart unterſchieden werden muſs, ſ. Sinnesart. In Chriſto denken wir uns eine ſolche ſittliche Denkungsart, Petrus ſagt daher auch (1. Petr. 2, 22): „er habe keine Sünde gethan, und es ſei kein Betrug in ſeinem Munde erfunden.“ S. Sittenlehre, 4.

2. Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ſei, an der man jeder Handlung moraliſchen Gehalt prüfen müſſe, ſo wird

ſie die gemeine Menſchenvernunft, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch ſo wie den Unterſchied zwiſchen der rechten und linken Hand, angeben können. Selbſt ein zehnjähriger Knabe wird ſchon die reine Tugend unterſcheiden können, wenn ihm ein Beiſpiel derſelben zur Beurtheilung vorgelegt wird, ohne durch den Lehrer dazu angewieſen zu ſeyn. Man erzähle z. B. die Geſchichte eines ehrlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unſchuldigen Perſon beizutreten. Man bietet ihm Gewinn, d. i. groſse Geſchenke oder hohen Rang an, er ſchlägt ſie aus. Der Knabe wird dem Verhalten jenes ehrlichen Mannes Beifall geben, er wird es billigen, weil Gewinn ihn nicht zum Handeln verleitet. Nun fängt man damit an, daſs man ihm mit etwas drohet, wodurch dieſer Mann Verluſt leiden würde. Mächtige drohen ihm, ihn zu verfolgen, der Landesfürſt drohet ihm, ihn hinrichten zu laſſen. Seine mit äuſserſter Noth und Dürftigkeit bedrohete Familie flehet ihn ſelbſt um Nachgiebigkeit an, ohne ihn, ſo unausſprechlich es ihn auch ſchmerzt, in ſeiner Ehrlichkeit wankend machen zu können. Der jugendliche Zuhörer wird hierbei wahrlich ſtufenweiſe von der Billigung zur Bewunderung, von da zum Erſtaunen, und endlich bis zur gröſsten Verehrung und zu dem Wunſche ſteigen, ſelbſt ein ſolcher Mann ſeyn zu können. Die ganze Bewunderung und ſelbſt Beſtrebung zur Aehnlichkeit mit dieſem Charakter beruht hier lediglich auf der Reinigkeit des ſittlichen Grundſazzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgeſtellet werden kann, daſs man alle ſinnlichen Triebfedern von denen zur Handlung wegnimmt. Alſo muſs die Sittlichkeit auf das menſchliche Herz deſto mehr Kraft haben, je reiner ſie dargeſtellt wird. Soll demnach das Geſetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend überall einigen Einfluſs auf unſere

Seele ausüben, ſo muſs ſie rein von Abſichten auf das Wohlbefinden des Menſchen ſeyn. Dasjenige aber, deſſen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verſtärkt, muſs ein Hinderniſs geweſen ſeyn. Folglich iſt alle Beimiſchung der Triebfedern, die von eigener Glückſeligkeit hergenommen werden, ein Hinderniſs, dem moraliſchen Geſetze Einfluſs aufs menſchliche Herz zu verſchaffen, (P. 277. ff. M. II, 373.).

Sittſamkeit,

pudicitia, modeſtie. Eine Neigung, durch guten Anſtand (Verhehlung deſſen, was Geringſchätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflöſsen (S. III, 254.). Wenn die Natur jedes Individuum durch den Inſtinct zur Nahrung erhält, ſo ſorgt ſie durch den Inſtinct zum Geſchlecht für die Erhaltung jeder Art; dieſer iſt alſo nach jenem der vorzüglichſte. Die Vernunft beweiſet aber ihren Einfluſs auch an dieſem. Der Reiz des Geſchlechts, der bei den Thieren bloſs auf einem vorübergehenden, gröſstentheils periodiſchen, Antriebe beruhet, iſt bei den Menſchen der Verlängerung und ſogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig. Dieſe treibt nun ihr Geſchäft mit mehr Mäſsigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger, je mehr der Gegenſtand den Sinnen entzogen wird. Kleidung und Weigerung ſind die Kunſtſtücke, um von bloſs empfundenen zu idealiſchen Reizen, von der bloſs thieriſchen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieſer vom Gefühl des bloſs Angenehmen zum Geſchmack für Schönheit, anfänglich nur an Menſchen, dann aber auch an der Natur, überzuführen. Hierzu kömmt nun die Sittſamkeit, welche Achtung, als die Grundlage aller wahren Geſelligkeit einflöſst, und der Denkungs-

Digitized by Google

art die Richtung zur Ausbildung des Menſchen, als eines ſittlichen Geſchöpfs giebt (S. III, 253. f.)

2. Kant ſagt: Sittſamkeit ſei ein Selbſtzwang, der die Leidenſchaft verſteckt (A. 44.), und ſei als Illuſion oder Sinnenſchein ſehr heilſam, ſ. Sinnenſchein. Die Neigung zum Geſchlecht ſcheint ſich immer mit guten ſittlichen Eigenſchaften zu vertragen, aber ſie ſchweift auch aus. Daher iſt die Schamhaftigkeit als ein Supplement der Grundſätze höchſt nöthig, denn in keinem Fall wird die Neigung ſo leicht zum Sophiſten, gefällige Grundſätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber zugleich zum Schutz gegen den Ekel. Die zärtliche Sittſamkeit des andern Geſchlechts durch Zoten in Verlegenheit oder Unwillen zu ſetzen, iſt daher auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit (S. II, 338. f.).

3. Die Geſellſchaft findet auch eine bejahrte Perſon des weiblichen Geſchlechts mit Sittſamkeit und Freundlichkeit liebenswürdiger, als ein Mädchen, dem dieſe Eigenſchaften mangeln. Zumahl wenn jene Perſon auf eine muntere und vernünftige Art geſprächig iſt, und die Vergnügungen der Jugend, woran ſie ſelbſt nicht Antheil nimmt, mit Anſtande begünſtigt. Sie iſt, indem ſie für alles ſorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr her genoſſen und geäuſsert wird, verräth, noch immer eine feinere Perſon, als ein Mann in gleichem Alter (S. II, 348. f.).

Sitz,

ſedes, siege. Der Sitz iſt der willkührliche, mithin erworbene, dauernde Beſitz eines Gegenſtandes (K. 84.). Er iſt vom bloſsen Beſitz

Digitized by Google

unterſchieden, der überhaupt die rechtliche Macht über einen Gegenſtand bedeutet (K. 65. 84.). Es iſt jedem Einzelnen erlaubt, ſeinen Sitz auf der Erde zu haben, und kein Menſch kann ihm dieſes ſtreitig machen, ohne ſich ſelbſt zu widerſtreiten. Dies gründet ſich auf den urſprünglichen Geſammtbeſitz (gemeinſamen Beſitz) des Erdbodens, welcher allein der Grund der Möglichkeit zum Erwerbe eines Privatbeſitzes iſt (K. 84.).

2. Das Recht aller Menſchen, auf dem Erdboden ihren Sitz zu haben, iſt angebohren (durch die Natur ſelbſt conſtituirt, ohne allen rechtlichen Act als gültig beſtimmt). Das Recht, auf dem Erdboden einen beſtimmten Sitz zu haben, muſs erworben werden (Tieftrunk phil. Unterſ. über das Privat- und öffentl. Recht. 1. Th. S. 248.).

3. Alle äuſsere Objecte der Willkühr ſind objectiv (von Geſetzes wegen) mögliches Eigenthum von Jedermann; folglich müſſen ſich alle im urſprünglichen Geſammtbeſitze befinden. Allen iſt durch die Natur der Erdboden zum Sitze angewieſen. Wollen Alle ihren Sitz auf der Erde haben, ſo muſs auch jeder Einzelne ſeinen Sitz auf derſelben haben. Der Sitz des Einzelnen muſs ein eigenthümlicher werden können, weil ſonſt jeder ihn entſetzen könnte, und dann alle einen Geſammtbeſitz und dennoch keiner einen Sitz haben würde, welches ſich widerſpricht. Ein eigenthümlicher Sitz iſt ein beſonderer, welcher alle Andern von ſeiner Einnehmung ausſchlieſst. Die Natur aber conſtituirt den Menſchen nicht einen ſolchen beſondern Sitz. Daher muſs er erworben werden (Tieftrunk, a. a. O. S. 248. f.).

Digitized by Google

Skandal,

ſ. Scandal.

Skepticismus,

allgemeine metaphyſiſche Zweifelſucht, allgemeine metaphyſiſche Zweifellehre, ſkeptiſche Denkart. *Scepticismus, Scepticisme, Philoſophie ſceptique.* Der Grundſatz einer kunſtmäſsigen und ſcientifiſchen Unwiſſenheit (C. 451. L. 130.). Er iſt eine Krankheit,*) welche die Grundlagen aller Erkenntniſs untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen. Er iſt aber von der ſkeptiſchen Methode gänzlich unterſchieden, ſ. Antithetik, 6. Eine Geſchichte des Skepticismus haben wir unter dem Titel: Geſchichte und Geiſt des Skepticismus vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion von D. Carl Friedr. Stäudlin, ordentl. Prof. der Theologie zu Göttingen, Leipzig 1794. 2. B. in 8. Der Hauptgeſichtspunct in dieſem Buche iſt die Geſchichte des Skepticismus ſelbſt, damit iſt aber die Literärgeſchichte deſſelben, die Geſchichte der Skeptiker, die Geſchichte der Widerlegungen des Skepticismus und auch hie und da Urtheile und Meinungen über denſelben verbunden wor-

*) Wie Diogenes von Laerte (im Pyrrho) ſagt. Er nennt dieſe Krankheit die Arrepſie, d. i. den Zuſtand des Gemüths, ſich für keine Meinung mehr als für das Gegentheil derſelben zu beſtimmen, oder, wie die Wage, ſtets im Zuſtand des Gleichgewichts zu bleiben.

Digitized by Google

den. Aus dieſer Schrift will ich die Theorie über den Skepticismus und die Gattungen deſſelben im Auszuge darſtellen.

2. Der Skepticismus kann entweder als etwas Subjectives oder als etwas Objectives betrachtet werden. Subjectiv betrachtet iſt er entweder ein Zuſtand des Gemüths, eine Denkart oder Maxime, welche in hohem Grade allgemeine metaphyſiſche Zweifelſucht heiſst, oder eine Kunſt, eine Fertigkeit, eine Methode, unter dem Namen einer allgemeinen metaphyſiſchen Zweifellehre. Objectiv wäre er ein Syſtem oder eine Reihe von Sätzen. Der Skepticismus als Denkart betrachtet iſt das, was in 1. erklärt worden iſt. Er iſt eine ſolche Stimmung des Gemüths, da man über keinen Gegenſtand und keine Erkenntniſs etwas bejahet oder verneint und alles ohne Unterſchied bezweifelt, ſelbſt das, daſs man alles bezweifeln müſſe, indem man die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewiſsheit zu gelangen. Kant erklärt daher den Skepticismus, als einen Zuſtand des Gemüths auch ſo: es iſt das, ohne vorhergegangene Critik, gegen die reine Vernunft allgemein gefaſste Miſstrauen, bloſs um des Miſslingens ihrer Behauptungen willen (E. 78). Das Miſslingen mit dem Gebrauche der reinen Principien *a priori*, welches den Skepticismus (das allgemein gefaſste Miſstrauen gegen dieſe Principien) veranlaſst, findet aber nur in den Fällen ſtatt, wo lediglich Beweiſe *a priori* verlangt werden können; weil die Erfahrung hierüber nichts beſtätigen oder widerlegen kann. Dieſes Miſslingen beſteht nun darin, daſs Beweiſe *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil von dem, was jene Beweiſe *a priori* bewieſen, in der allgemeinen Menſchenvernunft enthalten ſind, wenn nicht eine Critik derſelben vorhergeht. Wenn nehmlich die Critik die Grund-

Digitized by Google

ſätze *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung, welche aus der Vernunft entſpringen, nicht vorher als ſolche, durch die allein Erfahrung möglich iſt, die aber auch zu keiner Erkenntniſs über die Erfahrung hinaus anwendbar ſind, wohl geſichert hat: ſo werden ſie leicht für Grundſätze gehalten, welche weiter als bloſs für Gegenſtände der Erfahrung gelten. Und ſo entſpringt dann ein Dogmatismus des Ueberſinnlichen, oder das, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens, bloſs weil es dem Scheine nach gelingt, gefaſste (alſo blinde) allgemeine Zutrauen zu den Principien (oder dem Vermögen) *a priori* der Vernunft, man erkenne durch ſie das Ueberſinnliche. Allein nun treten dagegen Grundſätze *a priori* der Möglichkeit des ſyſtematiſchen Vernunfterkenntniſſes auf, die auch aus der Vernunft entſpringen, aber nicht, wie jene Erfahrungsgrundſätze, Verſtandesbegriffe, ſondern Ideen enthalten, die nie in der Erfahrung gegeben werden können, ſondern nur dienen ſollen, die Erfahrungserkenntniſſe nach dieſen Ideen immer weiter zu treiben, immer vollſtändiger und ſyſtematiſcher zu machen. Wenn nun, wie es gewöhnlich geſchieht, dieſe Ideen für Begriffe von wirklichen Gegenſtänden genommen werden, ſo entſtehet ein Widerſpruch in der Vernunft, nehmlich die Beweiſe aus dieſen Ideen widerſprechen den Beweiſen aus jenen Verſtandesbegriffen. Daher muſs nun nicht allein ein Skepticismus in Anſehung alles deſſen, was durch bloſse Ideen der Vernunft gedacht wird, ſondern endlich auch ein Verdacht gegen alle Erkenntniſs *a priori* entſpringen. Und ſo iſt das wahr, was Kant an einem andern Ort (C. 22) ſagt: daſs der dogmatiſche Gebrauch der Vernunft ohne Critik zum Skepticismus führe (E. 78. * f.), ſ. Aufgabe, 13. Beide, der Dogmatismus und der Skepticismus, ſind aber gleich fehlerhaft. Der letztere inſonderheit ver-

Digitized by Google

tilgt, indem er auf alle behauptende Erkenntniſs Verzicht thut, alle unſere Bemühungen, zum Beſitz einer Erkenntniſs des Gewiſſen zu gelangen. Dieſe Erklärung des Skepticismus gehet nicht, wie Stäudlin (Th. 1. S. 14.) meint, nur auf eine gewiſſe Gattung deſſelben, der aus einer gewiſſen beſondern Quelle entſpringt, ſondern es iſt die Erklärung des Skepticismus überhaupt in ſubjectiver Bedeutung, und Sextus und Hume, die beiden gröſsten Repräſentanten des Skepticismus, gingen nicht von einer ſorgfältigen Kritik des Erkenntniſsvermögens aus, wie wir ſehen werden, und eben ihr Dogmatismus und falſcher Empirismus ſtürzte ſie in einen allgemeinen Skepticismus (L. 130.) So ſchädlich nun aber auch dieſer Skepticismus iſt, ſo nützlich und zweckmäſsig iſt doch die ſkeptiſche Methode. Unter dieſer Methode verſteht Kant die Art, etwas als ungewiſs zu behandeln und auf die höchſte Ungewiſsheit zu bringen. Die Abſicht dieſer Methode iſt nehmlich, der Wahrheit auf dieſem Wege auf die Spur zu kommen. Dieſe Methode iſt alſo eigentlich eine bloſse Suſpenſion des aſſertoriſchen Urtheilens, bis daſs die Wahrheit entdeckt iſt, und man zur Möglichkeit einer unumſtöſslichen Aſſertion gelangt. Sie iſt dem kritiſchen Verfahren ſehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philoſophirens zu verſtehen iſt, nach welcher man die Quellen ſeiner Behauptungen oder Einwürfe unterſucht. Dieſe Methode iſt die einzige, welche ſichere Hoffnung giebt, zur Gewiſsheit zu gelangen, ſ. Methode, critiſche, Antithetik, 6 und Diſciplin, 7. ff. In der Mathematik und Phyſik hat man den Skepticismus zwar auch anwenden wollen, aber mit wenigem Glück. Nur diejenige Erkenntniſs hat ihn veranlaſſen können, die weder mathematiſch noch empiriſch iſt, die rein philoſophiſche. Der abſolute Skep-

ticismus, von dem in dieſem Artikel die Rede iſt, giebt alles für Schein aus, und unterſcheidet ſich dadurch von der ſkeptiſchen Methode, welche in der Mathematik und Phyſik nicht ſtatt findet. Der erſtere widerſpricht ſich ſelbſt; denn er unterſcheidet Schein von Wahrheit und muſs mithin doch ein Merkmal des Unterſchiedes haben, folglich ein Erkenntniſs der Wahrheit vorausſetzen (L. 131.).

3. Xenophanes, der Stifter der eleatiſchen Philoſophie, in Kolophon, einer berühmten Stadt in Kleinaſien, um dieſelbe Zeit als Pythagoras gebohren, der aber zu Elea oder Velia, einer damals nicht längſt geſtiſteten Pflanzſtadt der Phocäer in Unteritalien lebte, ſoll ſowohl zu dem Skepticismus *) als zu dem Rationaliſmus den Grund gelegt haben (Tennemann, Geſch. der Phil. 1. B. S. 165.); er legte aber wohl eigentlich den Grund zu jener heilſamen ſkeptiſchen Methode, die wir überhaupt bei den Eleatikern, dieſen vortrefflichen Denkern finden, und die, vom Skepticismus ſehr unterſchieden, gar nicht zu verwerfen iſt. Daſs er nicht Skeptiker war, dafür bürgen ja ſeine dogmatiſchen Behauptungen: alles, was iſt (nehmlich die Subſtanz), iſt ewig, unveränderlich, ewig dauernd; und, es iſt nur Ein Gott möglich, welcher ewig, Eins und ſich durchgängig ähnlich und gleich iſt. Seine ſkeptiſche Methode aber zeigt ſich in ſeiner Antithetik (ſ. Antithetik, 6.); denn er ſtellte folgenden Widerſtreit von Behauptungen auf: Gott (oder die Welt, denn beide faſste er in Eine Idee unzer-

*) Diogenes von Laerte hält ihn (im Pyrrho) darum für einen Skeptiker, weil er geſagt habe: Niemand weiſs was Gewiſſes, noch wird es jemals erkunden.

Digitized by Google

trennlich zuſammen. Die Welt iſt Gott, Gott iſt die Welt) iſt weder grenzenlos noch begrenzt: weder unbeweglich noch beweglich, ſ. Oppoſition, dialektiſche. Dieſer Widerſtreit wurde zwar nach einer kleinen Schrift vom Ariſtoteles (*de Zenone, Xenophane et Gorgia*) dem Zeno zugeſchrieben, welcher Meinung auch Kant (C. 530), und mit ihm ich in der eben angeführten Stelle dieſes Wörterbuchs, gefolgt iſt; allein Fülleborn (*Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Ariſtoteli vulgo tributus, paſſim illuſtratus*, *Halae* 1789, 4.), Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. Th. 1. S. 143. f.) und Tennemann (a. a. O. S. 153. *) f.) haben gezeigt, daſs das dritte und vierte Kapitel dieſes Bruchſtücks nicht Philoſopheme des Zeno, ſondern des Xenophanes enthalte. Spalding aber hat bewieſen (*Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia, Berol.* 1793.), daſs in den beiden erſten Kapiteln vom Meliſſus die Rede ſei. Eben ſo wenig war Parmenides des Xenophanes Freund und Schüler ein Skeptiker; denn er erklärte ja die Vernunft für untrüglich und unabhängig von dem Zeugniſs der Sinne. Heraklit, zu Epheſus gebohren, lebte um die 70. Olympiade und war in ſeinen Jünglingsjahren ein Skeptiker, allein im Alter war er der gröſste Dogmatiker; dort behauptete er, nichts zu wiſſen, hier war er überzeugt, alles zu wiſſen. Gorgias ſchnitt zwar dem menſchlichen Verſtande jede Ausſicht auf reale Erkenntniſs ab; allein er war dennoch kein Skeptiker, ſondern ein dogmatiſcher Sophiſt, der ſogar den Dünkel hatte, jede Frage auf der Stelle beantworten zu wollen (Tennemann Th. 1. S. 325). Noch weniger ſind, wie die Alten wähnten, Zeno von Elea und Demokrit Skeptiker geweſen.

4. Pyrrho, aus Elis im Peloponnes gebür-

Digitized by Google

tig, der ſchon im Zeitalter des Ariſtoteles und Epikur lebte, aber erſt ſpäterhin berühmt wurde, war erſt ein Mahler, und unſtreitig der erſte Skeptiker, welcher Auffehen machte. Er war ein Schüler des Anaxarch, welcher den Demokrit zum Lehrer gehabt hatte. Er verwarf alle Aſſertion im Urtheil, er lieſs es ſogar unentſchieden, ob etwas gut oder böſe, recht oder unrecht ſey; und war dabei dennoch ein rechtſchaffener Mann. Alexander der Groſse lieſs ihn, in einem Alter von 90 Jahren, hinrichten, weil er den Tod eines Satrapen vom Alexander gefordert hatte. Dieſer Philoſoph war zwar nicht der erſte Lehrer eines vollendeten Skepticiſmus, aber er ſoll doch denſelben faſslicher und einleuchtender *) abgehandelt haben, als ſeine Vorgänger (*Sext. Emp. Hyp. I*, 3.). Daher nannten ſich ſeine Schüler nicht nur Skeptiker, d. i. Forſchende (nach der Wahrheit), Aporetiker, d. i. Zweifler, Ephektiker, d. i. Zurückhaltende (den Beifall) und Zetetiker, d. i. Suchende, ſondern auch Pyrrhonier. Ein gewiſſer Theodoſius aber trieb den Skepticiſmus ſo weit, daſs er die Namen Pyrrhonier und Pyrrhonismus verwarf, weil wir nie unſre Denkart mit dem Namen der eines Andern ſicher bezeichnen könnten, und überdem der Urſprung des Skepticiſmus ſich in das graueſte Alterthum verliere. Pyrrho ſelbſt ſchrieb nichts Philoſophiſches, deſto mehr wurden aber ſeine Zweifellehren von ſeinen Freunden und Schülern, von Timon **), Aeneſidemus, Numenius,

*) *Σωματικοτερον και ἐπιφανεςερον.*

**) Ihn nennt Sextus Empirikus: προφητης των Πυρρωνος λογων.

Nauſiphanes in Schriften erklärt (*Diogenes Laert. Pyrrho.*).

5. **Timon** aus **Phlius** in Achaia, ein Arzt, war der Schüler und gröſste Verehrer des Pyrrho. Die Hauptſätze ſeines Skepticismus waren:

a. Die Dogmatiker haben keine Wiſſenſchaft begründet (weil ſie die oberſten Grundſätze nicht beweiſen, ſondern vorausſetzen).

b. Die Gegenſtände, deren Erforſchung ſie am angelegentlichſten beſchäftigt hat, ſind für uns nicht erkennbar (nehmlich die **Dinge an ſich**).

c. Alles Wiſſen iſt zwecklos und entbehrlich, (denn wir können doch nicht erkennen, was **an ſich** gut oder böſe iſt.). (**Tennemann** a. a. O. S. 176. ff.)

6. **Aeneſidemus**, ein Kreter, und Zeitgenoſſe des **Cicero**, ſtand zu Alexandrien auf und gab dem Skepticismus neues Anſehen. Er ſcheint ihn zuerſt in ein Syſtem gebracht zu haben, denn er ſchrieb ein ſyſtematiſches Werk darüber in 8 Büchern. In dem **erſten** Buche zeigte er den Unterſchied zwiſchen den **Pyrrhoniern** und **Akademikern** *) und erklärte die letztern für **Dogmatiker**. Im fünften Buche ſuchte er alle **Cauſalität**, die er **Aetiologie** (**Beſtimmung einer Urſache**) nannte, als einen leeren, nichtigen Begriff, aufzuheben. Es iſt zu bedauern, daſs das ganze Werk, bis auf ei-

*) Die Akademiker behaupteten und verwarfen nehmlich vieles dogmatiſch, vertheidigten hie und da ſtoiſche Lehrſatze, und erſchienen im Streite gegen die Stoiker ſelbſt als Stoiker. Sie widerſprachen ſich ſelbſt, indem ſie **alle** Wahrheit aufhoben, und doch behaupteten, es gebe **allgemein** begreifliche Dinge.

nen Auszug des Photius aus demſelben, verlohren gegangen iſt (Stäudlin, a. a. O. Th. I. S. 299. ff.).

7. Arceſilas oder Arceſilaus, aus Pitane in Aeolien gebürtig, war anfangs zu Athen Peripatetiker. Er ging ſodann zur Akademie über, und ward endlich durch den ſtrengen und hartnäckigen Dogmatismus der Stoiker veranlaſst, eine neue (die mittlere) Akademie zu ſtiften. Dieſe unterſchied ſich von den damals ſich ausbreitenden Pyrrhoniern bloſs durch ihren warmen Parteigeiſt und durch den Dogmatismus in der Behauptung, daſs alles ungewiſs ſey. Arceſilas Hauptſatz war nehmlich: man könne nichts wiſſen, nicht einmal das, daſs man nichts wiſſe, und er unterſchied ſich von den Pyrrhoniern nur dadurch, daſs er obigen Satz aſſertoriſch ausdrückte, die Pyrrhonier aber jede Aſſertion verwarfen (*Cicero Qu. Ac. lib. I,* 12.) Arceſilas zog durch ſeine hinreiſsende Beredſamkeit eine groſse Menge Schüler an ſich, wozu wohl auch ſein treffender und logiſcher Vortrag mitwirkte. Er ſetzte die Stoiker ſelbſt durch ſeine Vorträge in Erſtaunen. Dieſe waren damals noch unerfahren in den Redekünſten, mit welchen Arceſilas Zenos Lehrſätze angriff und ſeinen Zuhörern unwillkührlich Beifall abzwang. Wer ſich mit ihm in einen philoſophiſchen Streit einlieſs, ward überwunden, und die übrigen hörten mit ſtiller Bewunderung zu. Seine Zeitgenoſſen und Mitbürger wollten nichts mehr annehmen, wenn es Arceſilas nicht geſagt hätte (*Cicero Qu. Ac. lib. II,* 18). Seine Stärke in der Beredſamkeit verdankte er groſsentheils dem Studium der groſsen Dichter, beſonders Homers und Pindars, und der Werke Platos. Er war ſehr ſtreng gegen ſeine Schüler, doch erfüllte er ſie ſtets mit Hoffnung. Arceſilas war reich, aber auch auf die edelſte Art wohlthätig. Er ermahnte ſeine Schüler ſelbſt, auch

andre Lehrer zu hören. Dieſer Philoſoph blühete um die 120. Olympiade und ſtarb im 75 Jahre ſeines Alters, in der 134 Olympiade. Er hatte die Tugend geübt, die er durch ſeine Raiſonnements ganz ungewiſs gemacht hatte. Was ſeinen Skepticismus betrifft, ſo ſind die Nachrichten des Sextus Empirikus darüber die ausführlichſten und richtigſten. Uebrigens behaupteten im Alterthum viele, er habe nicht dem Skepticismus, ſondern bloſs der ſkeptiſchen Methode angehangen. Allein, ſagt Tiedemann, theils weiſs Cicero davon nichts, theils bauet Sextus auf dieſe Nachricht nichts. Arceſilas ſetzte ſeinen Skepticismus hauptſächlich den dogmatiſchen Stoikern entgegen, und es iſt wohl möglich, daſs er nur dieſe mit ſeiner ſkeptiſchen Methode ängſtigen und den Ungrund des Dogmatismus ins Licht ſetzen wollte. Cicero war ein zu ſchlechter Philoſoph, um dieſes auch nur ahnden zu können, und Sextus ſahe dies auch wohl nicht ein (Stäudlin B. 2., Per. II. S. 309. ff. Tiedemann B. 2. Haupt. 13. S. 566 ff.).

8. Karneades, gebohren zu Cyrene um die 159. Olympiade, brachte den Skepticismus beſonders zu Athen wieder in Anſehen. Er ſuchte zu zeigen, daſs durchaus kein Vermögen in uns ſei, die Wahrheit zu erkennen, es gebe alſo kein Kriterium der Wahrheit, und nichts ſei gewiſs. Und doch ſind in ſeinen Unterſuchungen der Empfindungen die Grunde enthalten, die allen Zweifel gänzlich umſtürzen und dem Dogmatismus in Griechenland den Sieg über den Skepticismus verſchafften (Tiedemann, a. a. O. Th. II, S. 572. ff.).

9. Im Sextus dem Empiriker erhielt der Skepticismus einen Mann, der ihn in ein vollſtändiges Syſtem brachte. Dieſer Mann iſt unſtreitig der gelehrteſte und geiſtvollſte aller Pyrrhonier geweſen, und hat zu Anfang des dritten Jahrhunderts gelebt. Er hat pyrrhoniſche Hypotypoſen

Digitized by Google

geſchrieben, die ein vollkommenes und wohlgeordnetes Syſtem des Pyrrhonismus ſind. Im erſten Buche beſchreibt er den ganzen Geiſt des Pyrrhonismus, im zweiten macht er alle Lehren der Logik, im dritten alle Lehren der Phyſik und Moral zweifelhaft. Dogmatiker, ſagt er (*Hypot.* I. 1.), ſind ſolche, welche meinen, die Wahrheit gefunden zu haben, z. B. Ariſtoteles, Epikur, die Stoiker, u. a. m.; — Akademiker ſolche, die ſie für unentdeckbar erklären, z. B. Klitomachus und Karneädes; — Skeptiker, welche ſie ſuchen. Die Skepſis iſt die Geſchicklichkeit, Phänomena und Noumena einander ſo entgegenzuſetzen, daſs daraus, wegen des Gleichgewichts der Gründe für und wider, die Zurückhaltung alles Beifalls, die er Epoche (ἐποχη), und aus dieſer eine vollkommene Seelenruhe, die er Ataraxie (ἀταραξια) nennt, entſpringt (I, 4.). Das Prinzip der Skepſis iſt: jedem Grunde kann ein anderer eben ſo ſtarker entgegengeſetzt werden; denn dadurch wird, wie wir meinen, allem Dogmatiſiren ein Ende gemacht (I, 6.). Der Skeptiker ſetzt kein Dogma feſt. Zwar pflichtet er denen vermittelſt der Phantaſie ihm aufgedrungenen Eindrücken bei, und wird z. B. wenn es ihm warm oder kalt iſt, nicht ſagen, daſs es ihm nicht warm oder kalt ſei; allein er wird doch nichts wiſſenſchaftlich beſtimmen (I, 7). Der Fehler des Skepticismus beim Sextus liegt aber allerdings darin, daſs er das Erkenntniſsvermögen nicht kritiſirt, ſondern daſs er dogmatiſirt. Denn iſt die Behauptung, daſs die Gemüthsruhe (Ataraxie) aus der Zurückhaltung des Urtheils (Epoche) hervorgehe, und daſs in dieſer Zurückhaltung die ächte Weisheit beſtehe, nicht ein Dogma? Und gelangt er wohl durch Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens zu demſelben? Die Erfahrung iſt es vielmehr, die zu der Epoche führen ſoll, nehmlich die Wahrnehmung

Digitized by Google

a. der Verſchiedenheit unter den Empfindungen der Thiere, da z. B. dem Gelbſüchtigen das gelb erſcheint, was ein anderer mit andern Farben ſieht, ſo werden die Thiere, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit ihrer Sinnenwerkzeuge, die Dinge ſehr verſchieden empfinden;

b. der Verſchiedenheit unter den Empfindungen, Neigungen und Urtheilen der Menſchen ſelbſt;

c. der Verſchiedenheit der Sinne, da z. B. in einem Gemählde das dem Auge erhaben zu ſeyn ſcheint, was dem Gefühle platt zu ſeyn ſcheint.

Solche Entgegenſetzungen ſind nun auch in

d. den Umſtänden;

e. den Lagen, Diſtanzen und Oertern;

f. Miſchungen;

g. der Quantität und Compoſition der Objecte;

h. dem Verhältniſs der Objecte zu einander;

i. dem Seltenen und Häufigen;

k. den Einrichtungen, Gewohnheiten, Geſetzen, fabelhaften Glaubensarten und Meinungen der Dogmatiker.

In allem dieſem iſt nicht von Unterſuchung darüber, wie Erkenntniſs möglich iſt, die Rede, ſondern dieſe wird vielmehr aus den Wahrnehmungen und der daraus gefolgerten Annahme, daſs man jedem Grund einen Grund von gleichem Gewicht entgegenſetzen kann, für etwas erklärt, das man wohl immer ſuchen müſſe, aber das in der Erfahrung nie zu finden ſei. Und eben das, daſs er ſolche dogmatiſche Annahmen hatte, d. i. ſolche, die ſich nicht

auf Unterſuchung des Urſprungs unſerer Vorſtellungen und deſſen, was dabei zufällig und nothwendig iſt, und der Möglichkeit jener Entgegenſetzungen, gründeten, ſtürzte ihn in dieſen Skepticismus. Sextus hat überdem 11 Bücher gegen die Mathematiker geſchrieben, die aber eigentlich alles in der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Muſik, Aſtrologie, Logik, Phyſik und Ethik zweifelhaft machen ſollen (Stäudlin Th. 1. S. 379. ff.).

10. Unter den neuern Skeptikern zeichnete ſich de la Mothe le Vayer aus, der einer der gröſsten und gebildetſten Gelehrten ſeines Zeitalters war. Er ſtarb aber im Jahr 1682. Er war der Erzieher des Herzogs von Anjou, Bruders Ludwig XIV., Richelieus und Mazarins Liebling, und erhielt von dem Publikum den ehrenvollen Namen des franzöſiſchen Plutarchs und Senecas. Vayer bekannte ſich ohne alle Zurückhaltung und Einſchränkung zu dem alten Pyrrhonismus, den er vorzüglich in den Dialogen des Oratius Tubero (*Cinq Dialogues faits à l' imitation des Anciens, par Oratius Tubero. — Nouvelle edition augmentée d' une Refutation de la Philoſophie Sceptique ou Préſervatif contre le Pyrrhoniſme par Mr. L. M. Kahle. A Berlin*, 1744. 8.) vorgetragen hat. Dieſe Schrift athmet ganz den Geiſt der Alten, den Geiſt der Ciceroniſchen Dialogen. Sie iſt durchaus unterhaltend, elagant und lehrreich geſchrieben. Der Verfaſſer beſtimmt dieſe Dialogen nicht eigentlich für das groſse Publikum, ſondern für philoſophiſche Freunde (S. 57.). Die Schrift begreift

a. einen Dialog über die ſkeptiſche Philoſophie — eigentlich eine Lobrede auf ſie. Die Hauptideen ſind aus Sextus. Der zweite Dialog

b. das ſkeptiſche Gaſtmal, eine Nachah-

Digitized by Google

mung der alten Sympoſien; der dritte Dialog handelt

c. von dem Privatleben; der vierte Dialog

d. von den ſeltenen und erhabenen Eigenſchaften der Eſel dieſer Zeit; der fünfte endlich

e. von der Verſchiedenheit der Religionen.

In dieſem letzten Dialog zeigt Vayer, daſs die Skepſis den Geiſt am beſten zur wahren Religion vorbereiten und der Geheimniſſe des Glaubens fähig machen könne (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 73.).

11. Von Hume's Skepticismus ſehe man den Artikel Hume, 3. ff. und Diſciplin, 14. f. Daſs ſein Verfahren keine Kritik, ſondern bloſse Cenſur der Vernunft war, ſindet man in Diſciplin, 14.

12. Kants Kriticismus ſchränkt nun auf der einen Seite den Skepticismus und auf der andern den Dogmatismus ein, und ſoll alſo nicht, wie verſchiedene behauptet haben, dem Skepticismus, der mit der Metaphyſik kurzen Proceſs macht, das Wort reden. Kants vortreffliche Bemerkungen über den Skepticismus, ſeinen Werth, ſeine Grenzen und ſein Verhältniſs zur kritiſchen Philoſophie ſindet man im Artikel Diſciplin, 7 — 16. Noch directer und ausführlicher, als Kant ſelbſt, hat Jakob die kritiſche Philoſophie zur Widerlegung des Skepticismus überhaupt und des Humiſchen insbeſondere gebraucht (Kritiſche Verſuche über David Hume's erſtes Buch der Abhandlung über die menſchliche Natur; bei der Ueberſetzung dieſes Werks. Halle 1790. 8.). (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. 269. ff.)

Digitized by Google

13. Der Verfaſſer des **Aeneſidemus** (Aeneſidemus oder über die Fundamente der von Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphiloſophie. Nebſt einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaſsungen der Vernunftkritik, 1792. 8.) hat zu beweiſen geſucht, daſs **Hume's** Skepticismus durch die Vernunftkritik im geringſten nicht widerlegt worden ſei. Er behauptet, in der Kritik der reinen Vernunft werde doch das menſchliche Gemüth als der **Realgrund** (Urſache) der nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile ausgegeben, und daraus, daſs wir uns nur das Vermögen der Vorſtellungen als den Grund der nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile **denken** können, gefolgert, daſs das Gemüth **wirklich** auch der Grund derſelben **ſeyn** müſſe. Aber der Verfaſſer legt hier Kant etwas zur Laſt, was ganz ungegründet iſt. Denn Kant hat gezeigt, wie das **Denken** und **Erkennen**, als **Phänomene** des **innern Sinnes**, erfolgen und beſchaffen ſeyn **müſſen**; weiter nichts. Das **Gemüth**, als **Ding an ſich ſelbſt**, iſt nicht erkennbar; aber daſs das **Selbſtbewuſstſeyn** die Bedingung alles Denkens und Erkennens ſeyn, und daſſelbe auf das Gemüth als ſeine Urſache, in der **Erſcheinung**, bezogen werden müſſe, iſt wohl nach dem, was Kant darüber geſagt hat, keinem Zweifel unterworfen. Der Verfaſſer des Aeneſidemus irrt ſich bloſs darin, daſs er ſich vorſtellt, Kant rede vom Denken und Erkennen und dem Realgrunde, d. i. der Urſache deſſelben, als von **Dingen an ſich**; welches ihm wohl nicht eingefallen ſeyn kann. Was wir erkennen können, ſind ja nur Erſcheinungen und Veränderungen in der Sinnenwelt; folglich würde es wohl die unbegreiflichſte Inconſequenz in dem Gedankengange eines ſo ſcharfſinnigen und tiefſinnigen Denkers ſeyn, die man ihm gar nicht einmal zutrauen ſollte, wenn er, wie der Verfaſſer des Aeneſidemus will, behauptet hätte, daſs es

a. einen objectiven Realgrund unſerer Erkenntniſs und eine davon realiter verſchiedene objective Urſache derſelben gebe (unter objectiv verſtehet der V. d. Aen. aber nicht, wie Kant, daſs der Begriff einen Gegenſtand in der Sinnenwelt habe, ſondern daſs ein ſolches Ding an ſich vorhanden ſei). Der V. des Aeneſid. giebt daher vor, K. habe den Satz des zureichenden Grundes nicht nur von Vorſtellungen und deren ſubjectiver Verbindung, ſondern auch von Sachen an ſich und deren objectivem Zuſammenhange gebraucht. Kant kennt aber keinen andern objectiven Zuſammenhang für das Denken und Erkennen, als den, der durch Anſchauungen im innern Sinn, und die unbedingten Geſetze für die Erfahrungserkenntniſs der Gegenſtände des innern Sinnes, d. i. für das Denken und Erkennen als Erſcheinungen, möglich iſt. Es iſt daher falſch, daſs gerade das, was Hume in Anſpruch genommen habe, als ausgemacht vorausgeſetzt werde, und, wie der V. des Aeneſid. will:

b. K. meine, wir wären berechtigt, von der Beſchaffenheit eines Etwas in unſern Vorſtellungen auf die objective Beſchaffenheit deſſelben auſser uns (das ſoll heiſsen der Dinge an ſich ſelbſt) zu ſchlieſsen. Dies wäre nur dann wahr, wenn K. von dem Gemüth als einem erkennbaren Dinge an ſich ſelbſt und von dem Denken und Erkennen als intelligibeln Veränderungen des Gemüths ſpräche.

Dieſer ſkeptiſche Gegner der kritiſchen Philoſophie behauptet ferner, das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit, welches unſre Urtheile begleite, ſei kein unfehlbares Zeichen ihres Urſprungs *a priori* aus dem Gemüth. Und warum nicht? Darum, weil daraus, daſs wir uns jetzt etwas nicht anders, als auf eine gewiſſe Art denken und erklären können, nicht folge, daſs wir es uns nie anders würden denken

Digitized by Google

können. Das wäre freilich richtig, wenn wir es aus dem empiriſchen Bewuſstſeyn hätten, daſs die Vorſtellung nothwendig iſt; allein dieſe Nothwendigkeit iſt ja nicht eine ſolche wie die in der Erfahrung, welche mit den zufälligen Bedingungen einzelner und beſtimmter Erfahrungen wegfällt, ſondern eine ſolche, mit der, umgekehrt, die ganze Erfahrung überhaupt wegfallen würde. Denn gäbe es z. B. keine Cauſalität, ſo gäbe es gar keine Reihe von Folgen und es wäre alles bloſses Spiel der Phantaſie, folglich iſt es unmöglich, daſs ich je anders, als nach dem Geſetz der Cauſalität die Phänomene erkennen kann; ſteht hingegen morgen der Tiſch nicht vor mir, auf dem ich ſchreibe, ſo fällt morgen freilich für mich die Nothwendigkeit weg, ihn zu ſehen. Hieraus folgt aber, daſs das Bewuſstſeyn jener Nothwendigkeit, weil ihr Gegentheil unter keinerlei Bedingung möglich iſt, ein reines Selbſtbewuſstſeyn *a priori* iſt. Man leſe hierüber den Art. Selbſtbewuſstſeyn nach. Der Verf. des Aeneſ. will endlich die Möglichkeit der Erkenntniſs der Dinge an ſich aus einer präformirten Harmonie der Wirkungen unſers Erkenntniſsvermögens mit den objectiven Beſchaffenheiten der Sachen auſser uns (d. i. der intelligibeln Dinge oder Noumenen, Dinge an ſich) herleiten. Allein die Unmöglichkeit der Erkenntniſs der Dinge an ſich auf dieſem Wege hat K. ſchon gezeigt (C. 167.). S. Kategorie, 57. γ. Noch will der V. des Aen. nicht zugeben, daſs der Skepticismus eine kunſtmäſsige und ſcientifiſche Unwiſſenheit ſei (nach 1.), die in keinem Theile der menſchlichen Einſichten Zuverläſſigkeit und Sicherheit annehme. Das Daſeyn der Vorſtellungen und die Gewiſsheit alles deſſen, was unmittelbar im Bewuſstſeyn ſelbſt vorkommt und durch daſſelbe gegeben iſt, habe noch kein Skeptiker bezweifelt. Wenn aber Pyrrho ſich alles aſſertoriſchen Urtheilens enthält (4), ſo

Digitized by Google

geht doch ſein Skepticismus wohl auch auf das Wiſſen des Wiſſens, d. i. auf die Vorſtellungen im innern Sinn. Der V. des Aeneſ. hat indeſſen dieſe ſeine ſkeptiſchen Angriffe auf die kritiſche Philoſophie weiter ausgeführt in einer Schrift, die den Titel hat: Kritik der theoretiſchen Philoſophie, von Gottlob Ernſt Schulze, Prof. in Helmſtädt, Hamburg 1801. 2. B. 8. (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 288. ff.).

Skrupel,

ſ. Zweifel.

Sokratiſche Methode,

ſ. Methode, dialogiſche.

Solidität,

ſ. Undurchdringlichkeit.

Sollen,

debere, *devoir*, ſ. Regreſſus, 4. Das Sollen drückt die Verknüpfung aus, daſs ein Vermögen in uns auf objective (nicht ſubjectiv beſtimmende Gründe unſrer Handlungen, welche die Natururſachen derſelben ſind, ſondern allgemeingültige) Gründe, die bloſs Ideen ſind, bezogen wird, ſofern ſie dieſes Vermögen beſtimmen können. Dieſes Vermögen heiſst Vernunft, und ſofern wir ein Weſen (den Menſchen) lediglich nach dieſer objectiv beſtimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als Sinnenweſen betrachtet werden,

Digitized by Google

ſondern die gedachte Eigenſchaft iſt die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt (Pr. 153.).

2. Dieſes intelligibele Vermögen kann alſo einem Weſen angehören, das ſelbſt zu den Erſcheinungen gehört, obwohl nicht in ſo fern es dazu gehört. Es iſt uns daher auch nicht möglich, die Möglichkeit dieſes Vermögens, wie nehmlich das Sollen (was doch noch nie geſchehen iſt) die Thätigkeit deſſelben beſtimme und Urſache von Handlungen in der Sinnenwelt ſeyn könne, zu begreifen (Pr. 153.). S. übrigens Freiheit, 26. 39. Gebot u. Imperativ, 3. u. S. 475.

3. Es iſt Niemand, ſelbſt der ärgſte Böſewicht, wenn er nur ſonſt Vernunft zu brauchen gewohnt iſt, der nicht, wenn man ihm Beiſpiele der Ehrlichkeit in Abſichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, und noch dazu mit groſsen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden, vorlegt, nicht wünſche, daſs er auch ſo geſinnt ſeyn möchte (wenn er nur von Neigungen frei wäre). Das moraliſche Sollen iſt alſo ein eigenes nothwendiges Wollen des Menſchen als Gliedes einer intelligibeln Welt, und wird von ihm nur als von einem Gliede der Sinnenwelt als Sollen gedacht (G. 113.), ſ. Freiheit, 40.

Sollicitation,

ſollicitatio, *ſollicitation*. Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Cörper in einem Augenblick (N. 134.). So iſt die Wirkung, welche durch die laufende Billiardkugel auf eine ruhende, die von der laufenden angeſtoſsen wird, in dem Augenblick des Anſtoſsens (im erſten Anfang der Bewegung) hervorge-

bracht wird, die Sollicitation der ruhenden Kugel durch die ſich bewegende. Die gewirkte Geſchwindigkeit der vorher ruhenden Billiardkugel durch diejenige, welche ſie anſtieſs, d. i. durch die Sollicitation der erſtern, heiſst, in ſo fern ſie als eine in einem Augenblick hervorgebrachte Wirkung betrachtet werden kann (welches bei dem Stoſs der Billiardkugeln nicht der Fall iſt, welche vermöge ihrer Elaſticität immer eine Zeit hindurch auf einander wirken), ein Moment. Da nun aber der Stoſs eine Zeit hindurch wirkt, und nicht bloſs einen Augenblick, ſo kann man die Entſtehung der Geſchwindigkeit als ein Wachſen derſelben durch alle Momente derſelben betrachten, und daher heiſst es das Moment der Acceleration. Dies Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil ſonſt, weil der Momente unendlich viel ſind, wegen der Continuität der Zeit, der Cörper, wenn das Moment eine endliche obwohl noch ſo kleine Geſchwindigkeit enthielte, eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen würde. Denn unendlich viel endliche Geſchwindigkeiten geben eine unendliche Geſchwindigkeit: hingegen unendlich viel unendlich kleine Geſchwindigkeiten geben eine endliche. Eine unendliche Geſchwindigkeit iſt aber nicht möglich, ſondern eine bloſse Idee. Nun iſt zwar eine unendlich kleine Geſchwindigkeit auch nicht möglich, indem ſie auch nur eine Idee iſt; allein ein Moment der Acceleration iſt ebenfalls nur eine Idee, welche wir uns aber doch denken müſſen, um uns die Acceleration durch die Augenblicke der Zeit hindurch verſtändlich zu machen. Ueberdem bekommt die Idee des Unendlichkleinen dadurch eine gewiſſe Realität, daſs bei der Continuität der Zeit wir durchaus uns vorſtellen müſſen, daſs vom Uebergang aus einem Zuſtande in den andern alle Zwiſchenmomente durchlaufen werden; dies liegt in der Natur der Continuität, ſ. Abſprung (N. 134).

Digitized by Google

2. Die Sollicitation der Materie durch eine ausdehnende (expanſive) Kraft (z. B. durch eine zuſammengedrückte Luft auf das Gewicht, welches ſie trägt, oder auch umgekehrt) geſchieht jederzeit mit einer endlichen Geſchwindigkeit. Diejenige Geſchwindigkeit kann aber nur unendlich klein ſeyn, die dadurch einem andern Cörper eingedrückt (oder entzogen) wird. Denn die Geſchwindigkeit des bewegenden Cörpers iſt nur eine Flächenkraft. Das heiſst, der Cörper wirkt nur mit der Kraft ſeiner Fläche, die als ein unendlich kleines Quantum von Materie betrachtet werden kann; da nun das Vermögen einer bewegenden Kraft dem Product (Factum) der bewegten Maſſe in ihrer Geſchwindigkeit gleich iſt, ſo muſs hier die Geſchwindigkeit des bewegenden Cörpers endlich ſeyn, ſonſt wäre die Bewegung des bewegenden Cörpers der Bewegung des bewegten Cörpers (z. B. des Gewichts), d. i. einer endlichen Maſſe mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit nicht gleich. Dagegen muſs die Sollicitation der Materie durch eine anziehende (durchdringende) Kraft (z. B. der Erde auf den Mond) jederzeit mit einer unendlich kleinen Geſchwindigkeit geſchehen. Und zwar iſt dies der Fall ſowohl mit der Geſchwindigkeit des ziehenden als der des gezogenen Cörpers. Denn hier üben zwei endliche Quanta von Materien auf einander eine bewegende Kraft aus, indem hier nicht eine Flächenkraft auf eine Cörperkraft, ſondern eine Cörperkraft auf die andere wirkt. Da nun das Moment der Acceleration unendlich klein ſeyn muſs, wie im Anfange gezeigt worden iſt, ſo muſs die endliche Maſſe mit einer unendlic hkleinen Geſchwindigkeit multiplicirt werden, und alſo eine Anziehung mit endlicher Geſchwindigkeit in einem Augenblick unmöglich ſeyn (N. 135.). S. Hart.

Digitized by Google

Sonderling,

homme ſingulier. Der Sonderling iſt ein Menſch, der einen Werth darin ſetzt, auſser der Mode zu ſeyn. Der Menſch hat nehmlich einen natürlichen Hang, in ſeinem Betragen ſich mit einem Bedeutenden (das Kind mit dem Erwachſenen, der Geringere mit dem Vornehmern) in Vergleichung zu ſtellen, und ſeine Weiſe nachzuahmen. Ein Geſetz dieſer Nachahmung heiſst die Mode. Der Menſch will nehmlich nicht geringer erſcheinen als andere, und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rückſicht genommen wird, darum ahmt er die bedeutenden Menſchen nach und iſt dann, wie man ſagt, nach der Mode.

2. Sich durch das Beiſpiel der gröſsern Anzahl in der Geſellſchaft knechtiſch leiten zu laſſen, iſt in der That Thorheit. Beſſer aber iſt es doch immer, ein Narr in der Mode zu ſeyn, weil hier doch ein Grund iſt, nehmlich das für ſchön zu halten, was der gröſsern Anzahl gefällt, als ein Sonderling zu ſeyn und darin einen Werth zu ſuchen, ohne allen Grund altväteriſch, d. i. auſser der Mode zu ſeyn, und den vorigen Gebräuchen anzuhängen (A. 193.).

Sophiſma,

ſ. Paralogismus.

Sorites,

Kettenſchluſs, Häufelſchluſs, σωρειτης *),

*) *Sexti Empir. Mathem.* 1, 68.

Digitized by Google

ſorites, acervalis *), *ſorites.* Ein Schluſs, der aus mehrern abgekürzten oder unter einander zu einer Concluſion verbundenen Schlüſſen beſteht (L. 210.). Er kann entweder progreſſiv oder regreſſiv ſeyn, ſ. Reihe, 2. Das Wort Sorites iſt griechiſch, und kömmt vom griechiſchen Wort Soros (σωρος) her, welches einen Haufen bedeutet. Ein progreſſiver Sorites iſt z. B. folgender:

Cajus iſt ein Menſch;
Alle Menſchen ſind endliche Weſen;
Alle endliche Weſen ſind ſinnliche Weſen;
Alle ſinnliche Weſen ſtreben nach Glückſeligkeit;
Alſo ſtrebt Cajus nach Glückſeligkeit.

Ein regreſſiver Sorites wird der vorhergehende, wenn man ihn ſo vorträgt:

Alle ſinnliche Weſen ſtreben nach Glückſeligkeit;
Alle endliche Weſen ſind ſinnliche Weſen;
Alle Menſchen ſind endliche Weſen;
Cajus iſt ein Menſch;
Alſo ſtrebt Cajus nach Glückſeligkeit.

Der progreſſive Sorites heiſst auch der gemeine, der regreſſive aber der umgekehrte oder von ſeinem Erfinder Goclenius, der ihn in ſeiner Einleitung zum Organon des Ariſtoteles vortrug, der Goclenianiſche (Kieſewetter Logik. B. 1. §. 259. S. 494. f.).

2. Die progreſſiven ſowohl als die regreſſiven Soriten können entweder kategoriſche

*) *Cicero de Div. l. II. 4.*

Digitized by Google

oder hypothetiſche ſeyn. Die kategoriſchen Soriten beſtehen aus kategoriſchen Sätzen, als einer Reihe von Prädicaten, dergleichen waren die beiden Beiſpiele in 1. Die hypothetiſchen Soriten beſtehen aus hypothetiſchen Sätzen, als einer Reihe von Conſequenzen (L. 210.). Folgender iſt z. B. ein regreſſiver hypothetiſcher Sorites:

> Wenn der Böſe nicht glücklich wird, ſo kann Cajus nicht glücklich werden;
> Wenn Gott das Böſe ſtraft, ſo wird der Böſe nicht glücklich;
> Wenn Gott gerecht iſt, ſo ſtraft er das Böſe;
> Alſo wenn Gott gerecht iſt, ſo kann Cajus nicht glücklich werden.

Im progreſſiven hypothetiſchen Sorites iſt der Nachſatz der vorhergehenden Prämiſſe der Vorderſatz der nachfolgenden, z. B.

> Wenn Gott gerecht iſt, ſo ſtraft er das Böſe;
> Wenn Gott das Böſe ſtraft, ſo wird der Böſe nicht glücklich;
> Wenn der Böſe nicht glücklich wird, ſo wird Cajus nicht glücklich;
> Alſo wenn Gott gerecht iſt, ſo wird Cajus nicht glücklich. (Kieſewetter, a. a. O. §. 262. f. S. 500. f.).

Souverän,

Autokrator, Selbſtherrſcher, αὐτοκράτωρ, *ſummus imperans*, *ſouverain*. So nennt man die reine Idee von einem Staatsoberhaupt — ein das geſammte Volk vorſtellendes Gedankending (K. 208.). Es muſs daher eine phyſiſche Perſon da ſeyn, welche die

Digitized by Google

höchſte Staatsgewalt vorſtellt, und dieſer Idee Wirkſamkeit auf den Volkswillen verſchafft. Das Verhältniſs dieſer Idee zum Volkswillen iſt nun auf dreierlei Art möglich: entweder ſo, daſs

a. **Einer** im Staate über alle; oder ſo, daſs

b. **Einige** einander Gleiche über alle andere; oder ſo, daſs

c. **Alle** zuſammen über einen jeden und mithin auch über ſich ſelbſt gebieten. Die **Staatsform** iſt im

a. Fall **autokratiſch**; oder

b. **ariſtokratiſch**; oder

c. **demokratiſch**.

Monarch aber und **Souverän** iſt nicht einerlei; denn ein **Monarch** iſt der, welcher die **höchſte** Gewalt hat, und den Souverän repräſentirt; der **Souverän** ſelbſt aber iſt **Autokrator**, oder **Selbſtherrſcher**, d. i. der, **welcher alle Gewalt hat** (K. 208. f.). S. übrigens **Staat**.

Sparſamkeit,

ſ. **Laſter**, II.

Specificationsgeſetz,

Princip der Varietät oder **Verſchiedenheit**, *lex ſpecificationis ſ. varietatis, loi de la varieté.* Dieſen Namen giebt Kant dem **logiſchen Princip**: daſs **man die Varietäten** (Arten) **nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabſetzen müſſe**, (*entium varietates non temere*

eſſe minuendas). So wenig aus dem von einer Materie erfüllten Raume zu ſehen iſt, wie weit die Theilung derſelben gehen könne; eben ſo wenig iſt aus der Sphäre des eine Gattung bezeichnenden Begriffs zu erſehen, wie weit die Theilung derſelben in Arten zu treiben ſei. Daher jede Gattung verſchiedene Arten, dieſe aber verſchiedene Unterarten erfordert, und da jede der letztern (als Begriff) eine Sphäre hat, ſo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daſs keine Art für die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werde (C. 683. M. I, 805.).

2. Es muſs alſo auch dieſem logiſchen Geſetz ein transſcendentales Geſetz der Specification zum Grunde liegen, d. i. unſre Vernunft fordert zwar nicht von den Gegenſtänden unſrer Erkenntniſs eine Unendlichkeit der Verſchiedenheiten, legt aber doch dem Verſtande das Geſetz auf, ſo zu forſchen, als wäre eine ſolche unendliche Verſchiedenheit wirklich vorhanden (C. 684. M. I, 806.).

3. Wir können dieſes Geſetz nicht aus der Erfahrung herleiten, denn dieſe kann keine Eröffnungen über den unbegrenzten Fortgang der Erfahrungen geben. In der Erfahrung ſtoſsen wir mit der Specification immer an relative Grenzen der Unterſcheidung des Mannigfaltigen. Daſs abſorbirende Erden (d. i. ſolche, welche ſich mit Säuern zu verbinden im Stande ſind) noch verſchiedener Art *) ſeyn, bedurfte zur Ent-

*) Kant theilt ſie nehmlich noch, wie es gewöhnlich war, in Kalkerden und muriatiſche Erden ein. Allein der reine Kalk iſt keine Erde, ſondern ein Alkali, dies überſahe man bisher nur, weil der Kalk in der Natur nie rein, ſondern immer mit Kohlenſtoffſäure geſättigt, gefunden wird, in welchem Zuſtande er alle alkaliſche Eigenſchaften verloren

deckung einer zuvorkommenden Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen; denn wir haben eben ſowohl nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheit in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daſs ihre Objecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil die Beſchäftigung des Verſtandes eben darin beſteht, das Mannigfaltige unter einem Begriff zuſammenzufaſſen. Und hier iſt alſo zugleich der Einwurf gehoben, den Schwab (Preisſchrift, S. 119) macht: es ſei ein unbewieſener und bloſs bittweiſe angenommener Satz, daſs der Stoff der Sinnlichkeit ein Mannigfaltiges ſei. Wäre dieſer Stoff nehmlich nicht ein Mannigfaltiges, ſo könnte er der Natur unſers Verſtandes nach gar nicht in einen Begriff zuſammengefaſst, und gedacht werden. Was wir durch die Sinne anſchauen ſollen, müſſen Affectionen derſelben (Empfindungen oder Sinnenſtoff), und was wir durch den Verſtand denken ſollen, muſs ein Mannigfaltiges dieſer Affectionen (d. i. Verſtandesſtoff) ſeyn (C. 685. M. I. 807.).

4. Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld durch drei Principien zu, d. i. nöthigt ihn durch die Natur ihres ſpeculativen Vermögens, alles, was er erkennen will, nach dieſen Principien zu behandeln; nehmlich:

a. durch das Princip der Gleichartigkeit

hat. (Trommsdorffs Chemie, B. 1. §. 553. f.) Die Eintheilung der abſorbirenden Erden, ſo wie ſie hier Kant macht, iſt die nach dem Zuſtande, worin die Erden in der Natur gefunden werden, nehmlich entweder mit Alkalien oder mit Säuern verbunden. Die letztern heiſsen muriatiſche Erden. Die nicht abſorbirenden Erden werden entweder mit andern Erden oder mit metalliſchen Subſtanzen verbunden, gefunden. (Trommsdorf, a. a. O. §. 597.) ff.

oder Homogeneität; ſ. Gleichartigkeit und Homogeneität;

b. durch das Princip der Varietät oder Specification; und

c. durch das Princip der Affinität.

Das letztere entſpringt durch die Vereinigung der beiden erſtern. Wenn man ſich nehmlich, als eine Idee, vorſtellt: man habe alle höhern Gattungen und niedern Arten, ſo müſsten zwiſchen zwei nächſten Arten keine mehr möglich ſeyn, und dieſe alſo ſo an einander grenzen, daſs die Grenze zwiſchen beiden zu beiden gehörte; denn alsdann ſind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt und doch alle verwandten Arten von einander verſchieden, ſie ſtammen dann insgeſammt durch alle Grade der erweiterten Beſtimmung von einer einzigen oberſten Gattung ab und ſind doch alle mannigfaltig; eine Idee, welcher wir uns in der Natur, in der es nichts Abſolutes giebt, nur nähern, aber ſie nie erreichen können (C. 685. f. M. I. 808.).

5. Die ſyſtematiſche Einheit unter dieſen drei logiſchen Principien läſst ſich auch ſinnlich machen, d. i. vor die Anſchauung bringen, ſo daſs ſie nicht bloſs durch Begriffe gedacht, ſondern durch ein Symbol ihr gleichſam der Gegenſtand ſelbſt beigefügt, wird; und dieſes kann man auf verſchiedene, nach Kants Darſtellung aber auf folgende, Art bewirken. Man kann jeden Begriff als einen erhabenen Standpunct mit ſeinem Horizont (Gattung) anſehen. Nun müſſen innerhalb dieſes Horizontes eine Menge von niedrigern Standpuncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum ſeinen engern Horizont oder Geſichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten. Aber zu verſchiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben ſo viel Begrif-

Digitized by Google

fen beſtimmt werden, läſst ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont für einen Standpunct, aus welchem man ſie insgeſammt als aus Einem Mittelpunct überſchauet, gezogen denken, bis zu der höchſten Gattung, welche von einem allgemeinen und wahren Horizont für den Standpunct des höchſten Begriffs umſchloſſen wird. Kein Begriff aber iſt als ein bloſser Punct zu betrachten, der gar keinen Horizont hätte (als ein Individuum, denn dies muſs allemal Anſchauung oder die Einheit eines in ſich, der Begriff aber ſtets die Einheit eines unter ſich enthaltenden Mannigfaltigen ſeyn) (C. 686. f. M. I, 809.).

6. Hieraus entſtehen nun folgende zwei logiſche Grundſätze:

a. Es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt und, durch einen leeren Zwiſchenraum, von einander getrennt wären, ſondern alle mannigfaltigen Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum*);

b. Alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleineren Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*). Das heiſst, es giebt keine Arten oder Unterarten in der Natur, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächſten wären, ſondern es ſind noch immer Zwiſchenarten möglich, deren Unterſchied von zweien, zwiſchen welchen ſie liegen, kleiner iſt, als der Unterſchied dieſer beiden von einander; ſ. Affinität (C. 687. f. M. I, 810.).

Digitized by Google

7. Das Geſetz der Homogeneität alſo verhütet, daſs man ſich durch die Mannigfaltigkeit der Naturdinge nicht verleiten laſſe, verſchiedene urſprüngliche Gattungen anzunehmen, und empfiehlt alſo die Gleichartigkeit, d. i. alle von einer einzigen urſprünglichen Gattung abzuleiten. Das Geſetz der Varietät ſchränkt dagegen dieſe Einhelligkeit wiederum ein, und gebietet Unterſcheidung der Unterarten. Das Geſetz der Affinität vereinigt jene beide, indem es bei der höchſten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den ſtufenartigen Uebergang von einer Species zur andern, eine Art von Verwandſchaft der verſchiedenen aus einem Stamme entſproſſenen Zweige anzeigt (C. 688. M. I, 811.). S. übrigens Affinität, 2. ff.

8. Dieſe Geſetze geben nun die logiſche Form eines Syſtems, z. B. der Natur, dadurch, daſs man ſich das Beſondere (Empiriſche) mit ſeiner Verſchiedenheit (Varietät), als unter dem Allgemeinen enthalten, denkt. Dazu gehört alſo

a. eine Claſſification des Mannigfaltigen (ein Hinaufſteigen durch Vergleichung des Mannigfaltigen zu höhern Begriffen);

b. eine Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, d. i. die Handlung, vom allgemeinen Begriff zu dem Beſondern durch vollſtändige Eintheilung hinabzugehen, da von der oberſten Gattung zu niedrigern (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeſchritten wird (B. II, 558. f.).

9. Man ſollte, anſtatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu ſagen, man müſſe das Beſondere

ſpecificiren, ſagen: man ſpecificire den allgemeinen Begriff. Denn die Gattung iſt, logiſch betrachtet, gleichſam die Materie oder das rohe Subſtrat, welches die Natur durch mehrere Beſtimmung zu beſondern Arten und Unterarten verarbeitet, und ſo kann man ſagen: die Natur ſpecificire ſich ſelbſt nach einem gewiſſen Princip (oder der Idee eines Syſtems), nach der Analogie des Gebrauchs dieſes Worts bei den Rechtslehrern, wenn ſie von der Specification gewiſſer rohen Materien reden, oder wenn ſie ein beſchwornes Verzeichniſs des Nachlaſſes eines Verſtorbenen *ſpecificatio jurata* nennen. Es iſt aber klar, daſs dieſe Principien eigentlich dem Vermögen der Vernunft, welches die reflectirende Urtheilskraft heiſst, angehören, das dadurch die Einheit des empiriſchen Mannigfaltigen bewirken will, weil es dafür an gegebenen Principien fehlt. Die reflectirende Urtheilskraft könnte es aber ihrer Natur nach nicht unternehmen, die ganze Natur nach ihrer Verſchiedenheit zu claſſificiren, wenn ſie nicht vorausſetzte, die Natur ſpecificire ſelbſt ihre transſcendentalen Geſetze nach irgend einem Princip, nehmlich dem, daſs die Natur auch dem Vermögen der Urtheilskraft angemeſſen ſei. So wird denn die Natur, ſofern ſie ſo gedacht wird, daſs ſie ſich nach einem ſolchen Princip ſpecificire, auch als Kunſt angeſehen. Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft iſt alſo: die Natur ſpecificirt ihre allgemeinen Geſetze zu empiriſchen, gemäſs der Form eines logiſchen Syſtems zum Behuf der Urtheilskraft (P. II. 579. f.). S. Zweckmäſsigkeit, Schluſs und Heautonomie, 3.

Digitized by Google

Speculative Erkenntniſs,

ſ. Erkenntniſs, ſpeculative.

Spiel.

luſus, jeu. Das Spiel iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt (U. 175.). Die Arbeit iſt nehmlich eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm, und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt. Das Spiel hingegen macht durch ſich ſelbſt und ohne alle Rückſicht auf eine Wirkung Vergnügen. So ſieht man die Kunſt als ein Spiel an, und unterſcheidet ſie daher als frei von dem Handwerke oder der Lohnkunſt, ſ. Handwerk. Doch iſt in allen freien Künſten auch etwas Zwangsmäſsiges oder Mechaniſches, es läſst ſich daher nicht aller Zwang von ihnen wegnehmen, und diejenigen befördern ſie ſehr ſchlecht, welche ſie aus Arbeit in bloſses Spiel verwandeln wollen (U. 175. f.).

2. Die Empfindungen vergnügen unmittelbar durch ihr wechſelndes freies Spiel (daſs ſie keine Abſicht zum Grunde haben, die auf eine Regel einſchränkt), weil es das Gefühl der Geſundheit befördert; wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an dem Gegenſtande dieſes Spiels und ſelbſt an dieſem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht; und dieſes Vergnügen kann bis zum Affect ſteigen, obgleich wir an dem Gegenſtande ſelbſt kein dem Grade dieſes Vergnügens proportionirtes Intereſſe nehmen. Dieſe Spiele der Empfindungen können eingetheilt werden, in das

a. Glücksſpiel;

b. Tonſpiel; und

c. Gedankenſpiel.

Das erſtere fordert ein Intereſſe, es ſeie der Eitelkeit (wie beim Schachſpiel) oder des Eigennutzes (wie beim Kartenſpiel); das Intereſſe am Spiel ſelbſt iſt aber gröſser; das zweite fordert bloſs den Wechſel der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect hat und äſthetiſche Ideen rege macht; das dritte entſpringt bloſs aus dem Wechſel der das Gemüth belebenden Vorſtellungen; ſ. Gedankenſpiel (U. 223. f. M. II. 723.).

3. Daſs die Glücksſpiele vergnügend ſeyn müſſen, ohne daſs man nöthig hat, intereſſirte Abſichten dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unſre Abendgeſellſchaften; denn ohne Spiel kann ſich beinahe keine unterhalten. Die Affecten (Hoffnung, Furcht, Freude, Zorn, Hohn) ſpielen dabei. Das Glücksſpiel iſt aber kein ſchönes Spiel, denn es fordert noch ein anderes Intereſſe. Muſik aber und Stoff zum Lachen ſind zweierlei Arten des Spiels mit äſthetiſchen Ideen, oder auch Verſtandesvorſtellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloſs durch ihren Wechſel, und dennoch lebhaft vergnügen können (U. 224. M. II. 724.).

4. Die Belebung in dieſen beiden letzten Spielen iſt bloſs cörperlich, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, ſie geſchieht nehmlich durch eine jenen Spielen correſpondirende Bewegung der Eingeweide. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, ſondern das beförderte Le-

bensgeſchäft im Cörper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Wort das Gefühl der Geſundheit, welche ſich ohne ſolche Veranlaſſung ſonſt nicht fühlen läſst, machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, daſs man dem Cörper auch durch die Seele beikommen und dieſe zum Arzt von jenem brauchen kann (U. 224. f.). S. übrigens Gedankenſpiel, auch Weinen und Gemüthszuſtand.

Kant. Critik der Urtheilskr. 1. Th. §. 43. 3. S. 175. f. — § 5.. Anmerk. S. 223. ff.

Spinozismus,

ſ. Fatalismus, 11. und Fatum, 16. ff. Unter dieſem Namen verſteht man den Lehrbegriff, daſs das Weltganze ein Inbegriff vieler einer einigen einfachen Subſtanz inhärirenden Beſtimmungen ſei. Er iſt nur eine beſtimmtere Erklärung des Pantheismus, und leiſtet das nicht, was er leiſten ſoll, ſ. Fatum, 18. f. und Zweckmäſsigkeit.

2. Der Urheber dieſes Lehrbegriffs war Benedict von Spinoza, ein Portugieſiſcher Jude aus Amſterdam und 1632 gebohren, der im Judaismus keine Befriedigung fand, und daher von ſeiner Nation ſehr verfolgt wurde. Er entſagte gänzlich aller poſitiven Religion, ſtudirte des Descartes Philoſophie, und lebte dabei vom Glasſchleifen. Im Jahr 1664, als er ſchon ſeinen neuen Pantheismus Freunden mitgetheilt hatte, gab er eine Erklärung über das Buch des Descartes von den Principien heraus. Den Verfolgungen zu entgehen, lebte er im Haag ganz den Wiſſenſchaften und lehnte ſogar alle Einladungen zum Eſſen ab. Simon van Vries nöthigte ihm eine Penſion von 300 Gulden auf. In ſeinem gan-

Digitized by Google

zen Betragen war Spinoza muſterhaft, und ſtarb im beſten Lebensalter an der Auszehrung, nehmlich 1677 im 45. Jahr. Seine Schriften ſind jetzt aufs neue herausgegeben worden von Paulus, unter dem Titel: *Bened. de Spinozae Opera quae ſuperſunt omnia curate et c. acceſſionibus nonnullis edidit, vitam auctoris recenſ. de ingenio et fatis philoſophici, quod indicavit, ſyſtem. diſſeruit Dr. Henr. Eberh. Gottlob Paulus, II. Tomi. Jenae* 1802. 8. *maj.* (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. B. 6. Hauptſt. 6. S. 203. ff.).

Spiritualismus,

ſpiritualismus, ſpiritualisme. Die Hypotheſe, daſs die vernünftigen Weltweſen auch ohne Cörper lebend vorhanden ſeyn können. Wer behauptet, daſs es Weſen gebe, welche, ohne eine ſinnliche Qualität zu haben, Perſönlichkeit beſitzen, und ohne in irgend einem Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt, ſich zu befinden, leben, der bekennt ſich zum Spiritualismus (R. 192. *). Man kann den Spiritualismus eintheilen

a. in den pſychologiſchen, oder, wie er auch genannt werden kann, den Spiritualismus der Perſönlichkeit, welcher annimmt, daſs dieſelbe Perſon, die vorher mit einem Cörper exiſtirte, auch ohne dieſen Cörper da ſeyn könne (oder die Behauptung: die Seele iſt eigentlich der Menſch und eine eigene einfache Subſtanz (*natura ſimplex*) und

b. in den kosmologiſchen, oder, wie er auch heiſsen kann, den Spiritualismus der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welcher annimmt, daſs ein Weltweſen vorhanden ſeyn könne, ohne in irgend einem Ort

im unendlichen Raum, der die Erde umgiebt, da zu ſeyn (oder die Behauptung: es giebt denkende Weſen, die ohne Cörper exiſtiren, *naturae ab omni corpore ſecretae, liberae*).

Dieſer Spiritualismus iſt der Vernunft günſtiger als der Materialismus. Denn es iſt unmöglich, ſich eine Materie (etwas, das im äuſsern Sinn iſt) verſtändlich zu machen, welche denkt (Beſtimmungen hat, die nur im innern Sinn ſtatt finden können). Was aber die Hauptſache iſt, ſo wird durch den Materialismus unſere Exiſtenz nach dem Tode der Zufälligkeit ausgeſetzt, weil ſie dann bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen würde, anſtatt daſs die Vernunft die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann (R. 192. *). S. übrigens Ich, 8. c. und Materialismus, 3.

2. Anaxagoras von Klazomenä, jetzt Kelisman in Ionien, ſ. Anaxagoras, behauptete, ſo weit unſere Nachrichten reichen, zuerſt einen Gott, der mit der Materie nichts gemein habe, alſo den kosmologiſchen Spiritualismus. Wir haben eine Unterſuchung über die Quellen ſeiner Kosmotheologie von Carus (*De Anaxagoreae Cosmo-theologiae ſontibus ſcripſit Fr. Aug. Carus, Philoſ. D. et Prof. in Ac. Lipſ. Lipſiae* 1797. 4.), durch die er unter andern einen Beitrag zur Geſchichte der Pſychologie liefern wollte; und eine Abhandlung unter dem Titel: Anaxagoras aus Klazomenä und ſein Zeitgeiſt. Eine geſchichtliche Zuſammenſtellung vom Profeſſor F. A. Carus (Fülleborns Beyträge B. 3. St. 10. S. 162. ff.) In jener Schrift hat Carus zuvörderſt das zuſammengeſtellt und unterſucht, was in den Alten noch vom Anaxagoras über dieſen Gegenſtand zu finden iſt. So ſagte Anaxagoras: Ein Verſtand (*νους*, *mens*, *intellectus*) fing an auf

Digitized by Google

die Elemente der Materie zu wirken. Dieſer Νοῦς (Nus) iſt mit keinen materiellen Theilen vermiſcht (ein unvermiſchtes, reines, einfaches Weſen), das allein von allen abgeſondert und für ſich exiſtirt. Er iſt alſo das allerreinſte, feinſte und ſubtilſte Weſen. Er folgt ſeinem eignen Willen, kann ſich ſelbſt bewegen, und erkennt alles. Es folgt hieraus, daſs Anaxagoras wirklich einen Baumeiſter der Welt gelehrt hat, der eine einfache von allem Materiellen reine Subſtanz ſei. Carus unterſucht ſodann die Quellen dieſer Lehren des Anaxagoras, und zwar zuerſt, was er davon ſeinem eigenen Kopfe zu danken hatte. Anaxagoras leugnete durchaus, daſs die Materie das Vermögen habe, ſich zu verändern, zu bilden und etwas abſichtlich zu machen, und glaubte daher eine andere Kraft mit dieſem Vermögen annehmen zu müſſen. Und dieſe Vorſtellung hatte Anaxagoras ganz aus ſich ſelbſt geſchöpft, indem, wie Carus zeigt, alles, was vorher von Gott gelehrt worden war, weit hinter der Vorſtellung des Anaxagoras von einer immateriellen ſubſtanziellen Vernunft zurückblieb, oder, wenn die Hebräer dergleichen Vorſtellungen hatten, ihm doch nicht bekannt ſeyn konnte.

3. Plato war durch ſeine Unterſuchungen über das Vorſtellungsvermögen in den Stand geſetzt, dem Materialismus nach ſeinen Kräften zu ſteuern. Bei dem Plato bedeutet das Wort Seele (ψυχη) ſogar ein vorſtellendes Weſen ohne Cörper, z. B. die Gottheit. Die Seele iſt nach ihm kein anſchaulicher, ſondern ein denkbarer Gegenſtand (ἀορατον, νοητον), ein Ding an ſich. Sie kann nur durch einen reinen Begriff vorgeſtellt werden. Seine Beweiſe für dieſe Immaterialität der Seele ſind folgende:

a. Sie iſt nicht der menſchliche Cörper; denn der Cörper ſteht mit der Seele in dem Verhältniſs, wie das Werkzeug zu demjenigen, der

ſich deſſen bedient. Nun iſt aber das Werkzeug etwas anders als derjenige, der es zu ſeinen Zwecken gebraucht; alſo iſt die Seele von dem Cörper verſchieden.

b. Sie iſt nicht ein anderer Cörper; denn ſie iſt unſichtbar (ἀορατον), denkt und erkennt und iſt alſo eine Spontaneität oder Selbſtthätigkeit; ein Cörper aber iſt ſichtbar und eine bloſs leidende Subſtanz.

c. Sie iſt nicht das Reſultat der Zuſammenſetzung cörperlicher Theile, welches die Alten eine Harmonie nannten; denn ſie hat über das Daſeyn in dieſem Leben hinausreichende Begriffe und alſo ein älteres und von dem Cörper unabhangiges Daſeyn; ſie hat überdem Beſchaffenheiten (z. B. die Spontaneität), die nicht in den Beſtandtheilen des Cörpers zu finden ſind.

d. Die Erſcheinungen des innern Sinnes fordern ein eigenes Princip, auch ſtreitet Freiheit, und folglich auch die Moralität mit dem Materialismus.

e. In der Handlungsweiſe der Seele ſelbſt liegt ein Grund für die Immaterialität der Seele. Sie erzeugt nehmlich reine Begriffe, welche etwas Unveränderliches zum Gegenſtande haben. Folglich muſs ſie ſelbſt unveränderlich, und da mit Unveränderlichkeit Einfachheit im Zuſammenhange ſteht, einfach, d. i. immateriell ſeyn.

Plato erklärt in keiner einzigen Stelle, wie man ihm Schuld gegeben hat, beſtimmt und mit klaren Worten die Seele für eine feine Materie; und wenn er auch ſich die Immaterialität der Seele nicht ſo beſtimmt gedacht hat, als hier nach Tennemann (Syſtem der Platon. Philoſ. B. 3. S. 48. ff.) angegeben iſt, ſo darf man ihm doch

Digitized by Google

das Verdienſt nicht abſprechen, daſs er zuerſt den Begriff der Immaterialität als ein weſentliches Merkmal der Seele angegeben habe. Daſs Plato die Verbindung der Seele mit dem Cörper nicht für nothwendig gehalten habe, iſt auch nicht zu leugnen. Er hielt die Seele für ein denkendes Weſen, welches ohne Sinnlichkeit beſtehen kann; folglich muſste ihm nothwendig der Cörper für etwas Zufälliges erſcheinen, deſſen der eigentliche Menſch gar wohl entbehren könne. Die Seelen haben nach ihm vor dem Cörper exiſtirt, und haben gedacht, ehe ſie mit dem Cörper ſind vereinigt worden. Plato ſchloſs nehmlich von der Priorität gewiſſer Vorſtellungen auf die Präexiſtenz der Seele; eben ſo ſchlieſst er aus der Spontaneität und Immaterialität derſelben auf ihre Fortdauer nach dem Tode. Er nahm die Seelenwanderung als einen Zuſtand der Prüfung und Läuterung an, bis die Seele den höchſten Grad der geiſtigen Cultur erlangt und nicht wieder mit einem ſterblichen Cörper verknüpft werde.

4. Daſs es uncörperliche Weſen giebt, war vor Juſtin dem Märtyrer (gebohren 89 Jahr n. Chriſti Geburt) beſonders unter den Chriſten mehr geglaubt, als bewieſen worden, er ſtellte einige neue Gründe dafür auf. Der Cörper, ſagte er, iſt vernunftlos, nun giebt es aber Vernunft, alſo giebt es etwas uncörperliches. Der Cörper bedarf der Seele zum Leben und Empfinden, nicht aber die Seele des Cörpers, alſo iſt ſie vom Cörper verſchieden. Dieſe Seele iſt Subſtanz, denn der Seele Gegenwart macht den Cörper lebend, ihre Entfernung tödtet ihn, alſo iſt ſie für ſich beſtehend. (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. Th. 3. S. 173. f.).

5. Erſt Plotin, ein Aegypter, der 205 Jahr nach Chriſti Geburt gebohren wurde, erfand jenen Beweis, der bis jetzt der Spiritualiſten vor-

Digitized by Google

nehmſte Stütze war. Aller Cörper, ſagte er, iſt leblos; denn wäre er lebend ſo müſste das Leben nur in Einem Theile des Cörpers, oder in mehrern, oder in allen ſeyn; oder es müſste aus der Zuſammenſetzung entſpringen. Iſt es nun in Einem oder einigen oder in allen Theilen, doch in letzterm Fall in jedem für ſich, ſo kömmt es dem Cörper nicht als Cörper oder Zuſammengeſetztem zu. Im Zuſammengeſetzten aber kann es nicht ſeyn, weil die Zuſammenſetzung des Lebenden weder Leben noch Denken hervorbringt. Auch lehrt die Erfahrung, daſs in keinem Elemente von Natur Leben wohnt. Plotin behauptete auch eine Weltſeele, und ob er gleich lehrte, ihre Subſtanz ſei Licht, ſo eignete er doch dieſem Lichte Uncörperlichkeit zu, doch ohne einen Beweis dafür aufzuſtellen. Dieſe Weltſeele, ſagt Plotin, iſt das Weſen und die Quelle aller Seelen in der Welt, ſie ſind alle Ausflüſſe der Weltſeele und immateriell wie dieſe. Seine Beweiſe für die Immaterialität der Seele ſind folgende:

a. Der Cörper wächſt und nimmt ab, nun iſt die Seele durch den ganzen Cörper verbreitet, weil ihre bewegende und empfindende Kraft überall in demſelben wahrgenommen wird; wächſt nun die Seele mit dem Cörper und nimmt ſie mit ihm ab, ſo muſs Seele hinzukommen oder weggehen, allein eine Seele aus Seelen zuſammenſetzen oder in ſolche theilen, ſcheint ungereimt. Alſo muſs Cörper hinzukommen oder weggehen; allein wie wird dieſer belebt, wenn er leblos iſt, wie kann er mit dem vorigen Eins und ſeiner Meinungen theilhaftig werden.

b. Nichts kann empfinden, als was im ſtrengſten Verſtande eins iſt, und ohne alle Zuſammenſetzung aus Theilen; denn was empfinden ſoll, muſs den ganzen Eindruck des Gegenſtandes aufnehmen, das Percipirende muſs überall daſſelbe

ſeyn. Setzt, es habe mehrere Theile: ſo wird entweder jeder ſeine Empfindung für ſich haben, wie wenn ich und du etwas ſehen, folglich wird der eine vom Eindruck des andern nichts wiſſen. Oder, weil der Eindruck auf ein Ausgedehntes gemacht wird, ſo hat die Empfindung ſo viel Theile als das Empfindende. Dann empfindet jeder Theil ſeinen eigenen Eindruck, nichts den Eindruck des Ganzen. Oder, wenn jeder Theil das Ganze empfindet, ſo wird das Ganze vielfach empfunden werden.

c. Iſt das Empfindende Cörper, ſo kann das Empfinden nichts anders ſeyn, als etwas der Eindrückung des Siegels auf Wachs Gleichendes. Nun laſst das, was den Eindruck empfängt, weich ſeyn, ſo bleibt der Eindruck nicht, laſst es hart ſeyn, ſo kann es nicht mehrere Eindrücke aufnehmen.

d. Die Empfindung des Schmerzes zeigt das nehmliche. Soll das empfindende Weſen jeden Schmerz an ſeinem Ort empfinden, ſo muſs es überall einerlei und folglich kein Cörper ſeyn.

e. Die Denkkraft iſt von der Empfindungsfähigkeit weſentlich verſchieden; nun iſt empfinden, etwas durch den Cörper wahrnehmen, alſo denken, etwas nicht durch den Cörper wahrnehmen. Die Seele kann demnach durchaus nicht Cörper ſeyn.

f. Die Denkkraft giebt uns Begriffe vom Einfachen und Immateriellen, es iſt aber widerſprechend, daſs das Zuſammengeſetzte und Cörperliche etwas Einfaches und Uncörperliches denken ſollte.

Endlich behauptete Plotin auch die Möglichkeit der Exiſtenz der Seele ohne Cörper und die

Digitized by Google

Unſterblichkeit derſelben (Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſ. Th. 3. S. 292. ff.).

6. Von Plotin an bekannten ſich die Alexandriniſchen Philoſophen zur Lehre von der uncörperlichen Natur der Seele; aber erſt Auguſtin bedient ſich wieder ganz neuer Beweiſe dafür. Sie lauten ſo:

a. Eine Linie, oder ein Punct, iſt nichts Cörperliches. Von dieſem Uncörperlichen hat unſere Seele Begriffe, und kann demnach nicht cörperlich ſeyn. Was uncörperliche Dinge ordnet, muſs ſelbſt uncörperlich ſeyn.

b. Die Seele iſt bei den Empfindungen ganz in jedem Theile des Cörpers, denn jeden Eindruck empfindet die ganze Seele, ſie iſt alſo ganz überall, wo ſie empfindet. Sie empfindet ferner jeden Eindruck an ſeinem eigenen Orte, ohne ſich dahin zu bewegen, folglich iſt ſie ganz an allen Orten, wo eine Empfindung zu Stande kommen kann. Nun kann aber kein Cörper zugleich an mehreren Orten ganz ſeyn; folglich muſs die Seele uncörperlich ſeyn.

c. Durch ſtarke Anſtrengung kann die Seele allen Cörpereindrücken ſich verſchlieſsen. Sie kann mit offenen Augen nicht ſehen, mit unverſtopften Ohren nicht hören, u. ſ. w. Alſo iſt ſie von den Organen weſentlich verſchieden, und ganz anderer Natur, als ein Cörper.

d. Da wir denken, ſo leben und exiſtiren wir. Man kann daran nicht zweifeln, ſonſt würde einen ſelbſt der Zweifel davon überführen; denn wer zweifelt, lebt und exiſtirt. Hiervon iſt alſo unerſchütterliche Gewiſsheit vorhanden; ob aber das denkende Weſen cörperlich ſei oder nicht, iſt nicht ſo gewiſs. Die Seele iſt alſo nichts cör-

Digitized by Google

perliches, denn ſonſt müſsten wir es ſo gewiſs erkennen und wahrnehmen als unſern Cörper und alles, was zu unſerm Weſen gehört.

e. Daſs die Seele darum, weil ſie mit dem Cörper wächſt, ein Cörper ſeyn müſſe (ſ. Materialismus 5. c.) folgt nicht, ſagt Auguſtin. Wachsthum der Seele beſteht bloſs im Zunehmen an Kräften, und an Vollkommenheiten, welches Wachsthum an Ausdehnung nicht zur nothwendigen Folge hat.

f. Iſt die Seele kein Cörper, ſo iſt ſie ohne alle Ausdehnung. Nun iſt die Seele beſſer als alle Cörper und auch als eine Linie, alſo iſt die Seele nicht ausgedehnt und untheilbar.

g. Der Seele Gegenwart im ganzen Cörper iſt keine räumliche. Gleichwie wir am weit entfernten Firmament die Sonne zu ſehen vermögen, ohne durch das Firmament ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn, ſo kann die Seele durch den ganzen Cörper empfinden, ohne ihn räumlich zu erfüllen. Unſere Vernunft, ſagt Auguſtin, iſt ſonder Zweifel edler, als unſer Cörper, weil ſie unveränderlich iſt. Sie iſt alſo eine nie ſterbende Subſtanz, weil der Cörper Subſtanz iſt, und nicht Subſtanz ſeyn, Nicht und alſo ſchlechter ſeyn hieſse, als der Cörper (Tiedemann, a. a. O. S. 499. ff.).

7. Claudian Mamertus gab folgende Gründe für die Unräumlichkeit der Seele:

a. Was im Ganzen ſo groſs iſt, als in allen ſeinen Theilen, nimmt keinen Raum ein; nun iſt aber ſo viel Leben in jedem Theile des Cörpers als im Ganzen, und dies Leben iſt die Seele; folglich u. ſ. w.

b. Das Gedächtniſs iſt eine in keinem Raum eingeſchloſſene Kraft; alſo auch die Seele unräum-

Digitized by Google

lich und uncörperlich, denn die ganze Seele denkt und erinnert ſich (Tiedemann, a. a. O. S. 549.).

8. Heinrich More, ein Engländer, gebohren 1614, folgerte die Immaterialität der Seele daraus, daſs ihre Vermögen unmöglich Modificationen der Organe ſeyn können. Allein dieſe Immaterialität geht ihm nicht bis zur vollkommenen Einfachheit; alle Seelen ſind ausgedehnt, nur nicht cörperlich und theilbar (Tiedemann. Th. 5. S. 507.).

9. Descartes lehrte: daſs Seele und Cörper weſentlich verſchieden wären; denn, ſagt er, daſs ich bin, weiſs ich, daſs aber etwas Cörperliches ſei, daran kann ich noch zweifeln. Die Seele iſt nach ihm einfach, und ohne alle Ausdehnung, weil ſie von ihrem Daſeyn gewiſs iſt, während ſie am Daſeyn der Cörper zweifelt; der Cörper iſt nur das Werkzeug der Seele, nach welchem ſich die Seele richten muſs, wie ein Künſtler bei ſeinen Arbeiten nach ſeinen Werkzeugen (Tiedemann Th. 3. S. 122. ff.).

10. Bayle (Wörterb. Art. Leucippus, Anm. E.) hat auch einen eigenen Beweis für die Einfachheit der Seele gegeben. Wenn eine Subſtanz, die da denkt, ſagte er, auf keine andere Art Eins wäre, als auf die Art, wie eine Kugel Eins iſt: ſo würde ſie niemals einen Baum ganz ſehen, ſie würde niemals den Schmerz ganz empfinden, den ein Schlag erregt, ſondern jeder einzelne Theil würde nur etwas davon empfinden und nichts das Ganze.

11. Leibnitz ſetzte alles aus einfachen Subſtanzen, die er Monaden nannte, zuſammen, ſ. Leibnitz, V. Die Seele iſt nach ihm eine ſolche Monade, die aber Apperception, Empfindung und Gefühl hat, die Materie hingegen iſt nur die Erſcheinung vom leidenden Zuſtande der Mona-

Digitized by Google

den. Von der Seele uncörperlichen Natur gab er zweierlei Beweiſe, die ſchlechthin einfache Handlung des Bewuſstſeyns, und die Thätigkeit (Spontaneität) des Denkens (*Leibnitz Oeuvres philoſ. p. 126. Opp T. II. p. I. p. 22. 230*).

12. Wolf (*Pſychologia rat.* §. 44. *ſqq.*) beweiſet auch, daſs die Seele nicht materiell, oder kein Cörper ſeyn kann. Ein Cörper, ſagt er, kann nicht denken. Denn zum Denken gehört Bewuſstſeyn deſſen, was man denkt, dieſes aber iſt für den Cörper nicht möglich. Alle Veränderung des Cörpers beruhet nehmlich auf Bewegung; ſollte er nun Bewuſstſeyn haben, ſo müſste dieſes in der Bewegung materieller Theile beſtehen, dann wäre aber nichts da, wodurch dieſe Bewegung zum Bewuſstſeyn käme; da wir nun aber beim Denken uns nicht nur der einzelnen Vorſtellungen, ſondern auch der Vergleichung derſelben bewuſst ſeyn müſſen, ſo iſt das Denken für den Cörper unmöglich. Da nun die Seele kein Cörper, und auch keine Eigenſchaft deſſelben ſeyn kann, ſo iſt ſie eine einfache Subſtanz, und gänzlich vom Cörper unterſchieden.

S. über alle dieſe Beweiſe den Art. Immaterialität.

Kant. Relig. 3. St. S. 193. *) f.

Tiedemann. Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 6. Bände. Marburg, 1791 — 1797. 8.

Spitzfindigkeit,

leere, eitele Vernünftelei, *vana argutatio, vaine argutie.* Die Bemerkung der kleinſten Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit (welche Bemerkung Subtilität heiſst), wenn ſie die Erkenntniſs nicht weiter bringt

(A. 123.); oder auch, wenn man mit einer geringern Aufmerkſamkeit und Anſtrengung des Verſtandes denſelben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf (L. 80.) Sie iſt alſo eine eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verſtandes. So war es eine leere Spitzſindigkeit des Petrus Lamberdus, daſs er die Frage aufwarf und unterſuchte, wie der Ausdruck, Gott iſt Menſch geworden, zu verſtehen ſei, wenn er mit dem Begriff der Philoſophie von Etwas verglichen werde, ob man dann ſagen könne, Gott ſei Etwas geworden, oder er ſei nicht Etwas, das iſt Nichts geworden (Boſſuet fortgeſetzt von Cramer, 7. Th. S. 11.). Solche Unterſuchungen, bei denen der Verſtand einen unnützen Aufwand macht, heiſsen auch Subtilitäten (*nugae difficiles*), die zwar ſchwer ſind, aber zu nichts nützen (L. 80.).

Spontaneität,

ſ. Logik, 1. b.

Spottſucht,

ſ. Tadelſucht.

Sprichwort,

ſ. Vorurtheil.

Spröde,

fragile, *caſſant*. Spröde heiſst ein ſtarrer Cörper, wenn ſeine Theile nicht können

Digitized by Google

an einander verſchoben werden, ohne zu reiſsen (N. 89.) — mithin wenn der Zuſammenhang derſelben nicht kann verändert werden, ohne zugleich aufgehoben zu werden. Ein ſolcher Cörper dehnt oder ſtreckt ſich nicht unter dem Hammer; er zerbricht vielmehr unter demſelben. Spröde Cörper heiſsen daher auch zerbrechlich, und wenn ſie ſich durch geringe Kraft in ſehr kleine Theile zertrennen laſſen, zerreiblich (*friabilia*). Beiſpiele ſpröder Cörper ſind Glas, Porcellan, gehärteter Stahl, der Glastropfen, bologneſer Flaſchen, mehrere Cörper in der Kälte (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Spröde).

Spruch,

ſ. Vorurtheil.

Sprung,

im Schlieſsen, *saltus.* Die Verbindung einer Prämiſſe mit der Concluſion, ſo daſs die andere Prämiſſe ausgelaſſen wird (L. 211.). Ein ſolcher Sprung iſt rechtmäſsig (*legitimus*), wenn ein Jeder die fehlende Prämiſſe leicht hinzudenken kann; unrechtmäſsig (*illegitimus*) aber, wenn die Subſumtion nicht klar iſt. Bei einem Sprung im Schlieſsen wird nehmlich ein entferntes Merkmal mit einem Subject ohne Zwiſchenmerkmal (*nota intermedia*) verknüpft. S. Schluſs.

Staat,

civitas, état. Das Ganze der Einzelnen im Volke, in Beziehung auf ſeine eigenen Glieder (K. 161); oder, die Vereinigung

Digitized by Google

einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen (K. 164.).

2. Wenn die Rechtsgeſetze, unter welchen eine Menge von Menſchen vereinigt gedacht wird, als Geſetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äuſsern Rechts überhaupt von ſelbſt folgend (nicht ſtatutariſch) ſind, ſo iſt die Form dieſes Ganzen einer Menge von Menſchen die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee. Dies iſt nehmlich die Idee davon, wie ein Staat nach reinen Rechtsprincipien ſeyn ſoll. Dieſe Idee eines Staats ſoll jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Weſen, alſo im Innern, zur Richtſchnur (Norm) dienen. Das gemeine Weſen (*res publica latius ſic dicta*) heiſst der Staat, ſeiner Form wegen, weil er durch das gemeinſame Intereſſe aller, im rechtlichen Zuſtande zu ſeyn, verbunden iſt (K. 161. 164. f.).

3. Staatencongreſs, ſ. Friede, 2.

4. Staatenrecht, ſ. Völkerrecht.

5. Staatenverein, ſ. Friede, 2.

6. Staatsbürger, ſ. Freiheit, geſetzliche.

7. Staatsbürgerrecht, Staatsrecht, (*jus civitatis*, *droit civil*), das Syſtem von Geſetzen für ein Volk (K. 161. Z. 19), ſ. Recht, öffentliches und Völkerrecht.

8. Staatsform, ſ. Souverän und Staatswürden.

9. Staatsklugheitsproblem, ſ. Politiker, 6.

Digitized by Google

10. **Staatsverfaſſung**, ſ. **Plato**, 7. und **Anfang**, 8.

11. **Staatsweisheitsproblem**, ſ. **Politiker**, 6.

12. **Staatswürden**, diejenigen **Würden im Staate**, welche als **weſentliche Würden** aus der **Idee** eines **Staats überhaupt** (ſ. **Staat**, 2.) **zur Gründung deſſelben** (zu ſeiner **Conſtitution**) **nothwendig hervorgehen** (K. 168.). Wenn man den allgemein **vereinigten Willen** im Staat in Betrachtung zieht, **ſo** läſst er ſich nur in **dreifacher Perſon** (*trias politica*, *trinité politique*) denken:

a. die **Herrſchergewalt** (*poteſtas legislatoria*) oder die des **Geſetzgebers** (**Souveränität**);

b. die **vollziehende Gewalt** (*poteſtas rectoria*) oder die des **Regierers** (**zu Folge dem Geſetz**); und

c. die **rechtſprechende Gewalt** (*poteſtas judiciaria*) oder die des **Richters** (**als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Geſetz**).

Dieſe drei Gewalten im Staate ſind nun **Staatswürden**. Sie enthalten das Verhältniſs eines allgemeinen **Oberhaupts** (der, nach Freiheitsgeſetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk ſelbſt ſeyn kann) zu der **vereinzelten** Menge des Volks als **Unterthans** (des **Gebietenden** gegen den **Gehorſamenden**) (K. 165. 168). In der Vereinigung dieſer drei verſchiedenen Gewalten nach Freiheitsgeſetzen beſteht das **Heil des Staats** oder **gemeinen Weſens** (*ſalus reipublicae ſuprema lex eſto*). Durch dieſe

Digitized by Google

drei Gewalten hat auch der Staat ſeine **Autonomie**, d. i. daſs **er ſich ſelbſt** nach Freiheitsgeſetzen bildet und erhält (K. 172.).

Kant met. Anf. der Rechtsl. §. 43. ff. S. 161. ff.

Stärke,

ſ. **Seelenſtärke.**

Statuiren,

ſoutenir. Wenn man den Glauben woran in ſeine Maximen, entweder der theoretiſchen oder praktiſchen Vernunft, aufnimmt, ohne doch die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Gegenſtandes nachweiſen zu können, oder auch nur etwas darüber auszumachen, ſo heiſst das einen ſolchen Gegenſtand **ſtatuiren.** Mag z. B. ein Richter auch noch ſo wundergläubig **in der Kirche** ſeyn, **im Gerichtshofe ſtatuirt** er keine Wunder. So **ſtatuirt** der ſich aufrichtig Beſſernde keine Wunder in ſeinem Beſſerungsgeſchäft, mögen auch himmliſche Einflüſſe dazu mitwirken. Lavater **ſtatuirte**, daſs man Wunder bewirken könnte, wenn man recht **feſt** daran theoretiſch glaube und in dieſem Glauben Gott im Gebet darum bitte (R. 122. *).

Statut,

ſ. **Satzung.**

Stetigkeit,

ſ. **Continuität.**

Digitized by Google

Stiftung,

ſanctio testamentoria beneficii perpetui, fondation, iſt die freiwillige, durch den Staat beſtätigte, für gewiſſe auf einander folgende Glieder deſſelben, bis zu ihrem gänzlichen Ausſterben, errichtete wohlthätige Anſtalt (K. A. 21.). Eine ſolche Stiftung heiſst

2. eine ewige Stiftung, wenn die Verordnung zu Erhaltung derſelben mit der Conſtitution des Staats ſelbſt vereinigt iſt (K. A. 21.). Der Staat muſs nehmlich für ewig angeſehen werden. Sie heiſst aber

3. eine fromme oder milde Stiftung, wenn ſie wohlthätige Zwecke, die von der Religion empfohlen werden, zur Abſicht hat, z. B. Wittwenhäuſer, Hoſpitäler und dergleichen. Die Wohlthätigkeit einer Stiftung iſt entweder

a. für das Volk überhaupt gemacht, z. B. die Hoſpitäler und Findelhäuſer; oder

b. für einen nach gewiſſen Grundſätzen vereinigten Theil des Volks, z. B. die Kirchen; oder

c. für einen Stand, z. B. die geiſtlichen und weltlichen Orden; oder

d. für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Deſcendenten, z. B. die Majorate (K. A. 21. f. K. 186. f.).

4. Von dieſen Corporationen im Staate und ihrem Rechte zu ſuccediren ſagt man nun,

Digitized by Google

ſie können nicht aufgehoben werden. Der Grund dieſer Behauptung iſt, weil das Vermögen durch Vermächtniſs zum Eigenthum des eingeſetzten Erben geworden ſei, und alſo durch Aufhebung einer ſolchen Verfaſſung Jemanden das Seine genommen werde (K. A. 22.).

5. Die wohlthätige auf dem Staatsvermögen fundirte Anſtalt für Arme, Invalide und Kranke (z. B. in Stiftern und Hoſpitälern) iſt allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchſtabe, ſondern der Sinn des Teſtators den Vorzug haben ſoll, ſo können ſich wohl Zeitumſtände ereignen, welche die Aufhebung einer ſolchen Stiftung anräthig machen, wenigſtens der beſtehenden Form derſelben. So hat man gefunden, daſs der Arme und Kranke (den vom Narrenhoſpital ausgenommen) beſſer und wohlfeiler durch eine (dem Bedürfniſſe der Zeit proportionirte) Geldſumme verſorgt werde, als durch die Aufnahme deſſelben in eine dazu geſtiftete Anſtalt. Denn eine ſolche Anſtalt wird durch das dafür nöthige Perſonale koſtbar, beſchränkt die Freiheit der darin lebenden Armen ſehr, dahingegen der Arme für die ihm gereichte Summe ſich einmiethen und verſorgen kann, wo er will und wie er will. Hebt der Staat nun ſolche Anſtalten auf, und wendet das dazu vermachte Geld doch zur Unterſtützung und Verpflegung der Armen an, ſo nimmt er dem zum Genuſs dieſer Stiftung berechtigten Volk nicht das Seine (K. A. 22. f.).

6. Die katholiſche Geiſtlichkeit, welche ſich fleiſchlich nicht fortpflanzt, beſitzt mit Begünſtigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen. Dieſe Güter gehören einem geiſtlichen Staate (Kirche genannt) an, welchem ſie die Weltlichen durch Vermächtniſs zum Heil ihrer Seelen hingegeben haben, und ſo hat der Clerus als ein beſonderer Stand ein durch päpſtliche

Bullen hinreichend documentirtes erbliches Beſitzthum. Kann man nun wohl annehmen, daſs dieſes Verhältniſs der Geiſtlichen zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den erſtern könne genommen werden, und würde man damit nicht Jemanden mit Gewalt das Seine nehmen? (K. A. 23.)

7. Die Frage iſt hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne? Denn zwei oberſte Gewalten können einander ohne Widerſpruch nicht untergeordnet ſeyn. Daſs nur die politiſch-hierarchiſche Verfaſſung Beſtand an ſich haben könne, d. i. die Unterordnung der Kirche unter dem Staat, iſt an ſich klar. Denn alle bürgerliche Verfaſſung iſt von dieſer Welt, weil ſie eine irdiſche Gewalt (der Menſchen) iſt, die ſich ſammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läſst. Die hierarchiſch-politiſche Verfaſſung, d. i. die Unterordnung des Staats unter der Kirche, iſt nicht möglich. Denn das Reich der Gläubigen iſt im Himmel und in jener Welt, und hienieden den Leiden dieſer Zeit und der Obergewalt der Weltmenſchen unterworfen; alſo iſt keine auf jenes unſichtbare Reich ſich beziehende irdiſche Verfaſſung, die zu oberſt die Menſchen beherrſchte und gleichſam alle irdiſche Gewalt der einzigen Gewalt des Gewiſſens und Glaubens an Gott unterwürfe, möglich. Alſo findet nur die erſtere Verfaſſung ſtatt, und die Kirche muſs als etwas dem Staate Zugehörendes angeſehen werden (K. A. 23. f.).

8. Religion (in der Erſcheinung) kann von keiner ſtaatsbürgerlichen Gewalt dem Volk weder aufgedrungen, noch genommen werden. Eben ſo wenig kann (wie es wohl in Groſsbritannien mit der Irländiſchen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes ſeiner unter-

ſchiedenen Religion von den Staatsdienſten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachſen, ausgeſchloſſen werden (K. A. 24.).

9. Wenn nun die Mitglieder einer gewiſſen Kirche eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewiſſe Ländereien nach dem Tode jener Eigenthümer derſelben der Kirche als Eigenthum zufallen ſollen, und der Staat ſich ſo an dieſem oder jenem Theil oder auch ganz der Kirche lehnspflichtig macht: ſo kann der Staat dieſe ihm von der Kirche aufgelegte Laſt beliebig wieder abwerfen. Denn eine ſolche Kirche ſelbſt iſt ein bloſs auf Meinung errichtetes Inſtitut, und wenn die Täuſchung aus dieſer Meinung durch Volksaufklärung verſchwunden iſt, ſo bemächtigt ſich der Staat mit vollem Recht des angemaſsten Eigenthums der Kirche wieder, wiewohl die Lehnsträger des bis dahin beſtandenen Inſtituts für ihre Lebenszeit ſchadenfrei zu halten ſind (K. A. 24. f.).

10. Selbſt Stiftungen für Arme, oder Schulanſtalten, ſobald ſie einen gewiſſen, von dem Stifter nach ſeiner Idee beſtimmten entworfenen Zuſchnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit beläſtigt werden; ſondern der Staat darf ſie nach dem Bedürfniſſe der Zeit einrichten. Daſs es ſchwerer hält, dieſe Idee allerwärts auszuführen (z. B. etwas an die Stelle des bettelhaften Singens der Currendeknaben zu ſetzen, mit deſſen Ertrag die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds ergänzt wird), darf Niemanden wundern; denn der Stifter will gemeiniglich in ſeiner Stiftung auch unſterblich ſeyn. Das ändert aber nicht die Beſchaffenheit der Sache ſelbſt und das Recht des Staats, ja die Pflicht deſſelben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn ſie der Erhaltung und dem Fort-

ſchritte deſſelben zum Beſſern entgegen iſt (K. A. 26.).

11. Die Würde, welche den Beſitzer auch ohne beſondere Bedienungen zum Gliede eines höhern Standes macht, iſt der Adel. Auch nennt man die Beſitzer dieſer Würde ſelbſt, als eine Art von Corporation, den Adel eines Landes. Dieſer Adel iſt alſo vom bürgerlichen Stande, d. i. dem, in welchem das Volk iſt, unterſchieden. Er erbt den männlichen Nachkommen an, den weiblichen aber nur im unverheiratheten Stande. Durch die Mannsperſonen geht er aber auch auf das weibliche Geſchlecht unadlicher Geburt in der Ehe über, nehmlich, der adliche Ehemann theilt der unadlich gebohrnen ſeinen Rang mit, aber nicht umgekehrt, ſondern die adlich gebohrne fällt dadurch, daſs ſie einen Unadlichen heirathet, in den bloſs bürgerlichen Stand (des Volks) zurück. Die Frage iſt nun:

a. ob der Souverän eines monarchiſchen Staats einen Adelſtand, als einen erblichen Mittelſtand zwiſchen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt ſei. Iſt es dem Recht des Volks gemäſs, einen Stand von gebohrnen Befehlshabern (wenigſtens Privilegirten) über ſich zu haben? Hier kommt es nehmlich nicht auf den Vortheil, ſondern auf das Recht des Souveräns und Volks an. Die Beantwortung dieſer Frage geht nun aus dem Princip hervor:

> Was das Volk (die ganze Maſſe der Unterthanen) nicht über ſich ſelbſt und ſeine Genoſſen beſchlieſsen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beſchlieſsen.

Nun iſt ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienſt vorhergeht, ein Begriff ohne

alle Realität. Denn der Vorfahr konnte ſein Verdienſt doch nicht auf ſeine Nachkommen vererben, ſondern dieſe muſsten es ſich immer ſelbſt erwerben; da die Natur es nicht ſo fügt, daſs das Talent und der Wille zu verdienſtlichen Thaten auch anarten. Weil nun von keinem Menſchen angenommen werden kann, er werde ſeine Freiheit wegwerfen, ſo kann der allgemeine Volkswille zu einem ſolchen grundloſen Prärogativ (das ihm in der Natur ohne allen Grund iſt und keine Realität hat) nicht zuſammenſtimmen, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen, folglich iſt der Erbadel ein widerrechtlich ertheilter Vorzug. Es iſt nun

b. die Frage: wenn eine ſolche Anomalie in das Maſchinenweſen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnsweſens, das faſt gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeſchlichen iſt, iſt dieſer Stand nun auf ewig begründet, oder hat das Staatsoberhaupt die Befugniſs dieſen Standesvorzug aufzuheben? Nimmt der Souverän, wenn er den Adelſtand als Standesvorzug aufhebt, nicht ſeinem adlichen Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt? Das letztere kann nicht behauptet werden, denn der Adel iſt eine temporäre Zunftgenoſſenſchaft (Corporation) des Staats. Dieſe Staatseinrichtung muſs ſich alſo nach den Zeitumſtänden bequemen, und darf dem allgemeinen Menſchenrechte der Gleichheit in der Geburt, für die er nicht kann, und das ſo lange ſuſpendirt war, nicht Abbruch thun. Denn der Rang des Edelmannes im Staate iſt von der Conſtitution ſelbſt nicht allein abhängig, ſondern iſt nur ein Accidenz derſelben (gehört nicht zur Subſtanz der Conſtitution), was nur durch Inhärenz in dem Staat exiſtiren kann; denn im Stande der Natur giebt es keine Edelleute. Wenn alſo der Staat ſeine Conſtitution abändert, ſo kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüſst,

nicht über Beraubung des Seinen klagen. Denn er konnte den Adel nur unter der Bedingung das Seine nennen, daſs die Staatsform fortdauerte, durch welche er den Adel erhielt; der Staat hat aber das Recht, dieſe Staatsform abzuändern (z. B. in den Republicanismus ohne Adel umzuformen). Der Staat kann aber auch, wenn er ſeine Conſtitution nicht ändert, den begangenen Fehler der Stiftung eines Erbadels durch Eingehenlaſſen und Nichtbeſetzung der Stellen (Unterlaſſung des Adelns) allmählig wiederum gut machen, und ſo hat er ein Recht, dieſe Würde proviſoriſch (bis ſie von ſelbſt aufhört) dem Titel nach fortdauern zu laſſen (K. 191. ff. K. A. 26. f.).

12. Die Ritterorden (als Corporation, oder auch bloſs Rang einzelner, vorzüglich beehrter, Perſonen) und der Vorzug, gewiſſe Zeichen derſelben zu tragen, geben ebenfalls kein Recht eines ewigen Beſitzes. Die Comthureien können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, den Staat durch die Kriegsehre wider die Lauigkeit in Vertheidigung deſſelben zu ſchützen, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der Bedingung, die lebenden Comthurs zu entſchädigen) aufgehoben werden. Da der Grund des Beſitzes in der Volksmeinung lag, ſo iſt die Klage unſtatthaft, dieſe Aufhebung ſei Beraubung des Eigenthums. Denn ſobald jene Volksmeinung erloſch, ſo muſste auch das vermeinte Eigenthum aufhören. Unter der Erlöſchung der Volksmeinung iſt aber zugleich die Entſtehung einer richtigern Einſicht derer zu verſtehen, welche auf die Leitung des Volks durch ihr Verdienſt den gröſsten Anſpruch haben; es geſchieht dies gleichſam nach einer Appellation der beſſern Einſicht des Volks und ſeiner Leiter an den Staat (*a rege male informato ad regem melius informandum*) (K. 184. f. K. A. 27.).

13. Was endlich die Majoratsſtiftung betrifft, nach der in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächſte von der Familie der Gutsherr ſeyn ſoll (nach der Analogie mit einer monarchiſch - erblichen Verfaſſung eines Staats, wo immer der nächſte von der regierenden Familie der Landesherr iſt), ſo kann eine ſolche Stiftung mit Beiſtimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden, und darf nicht auf ewige Zeiten (gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete) fortdauern. Es kann nicht geſagt werden, eine ſolche Stiftung eingehen zu laſſen, ſei eine Verletzung derſelben und des Willens des Uranherrn ſelbſt. Denn der Staat hat auch hier ein Recht, ja ſogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Urſachen ſeiner eigenen Reform ein ſolches föderatives Syſtem ſeiner Unterthanen nicht weiter aufkommen zu laſſen (K. A. 27.).

Stoff

der Sinnlichkeit. Die Beſtimmung des Vorſtellungsvermögens, ſeiner Sinnlichkeit gemäſs (E. 56.). Die Beſtimmung des Sinnes des Geſichts, wodurch es möglich wird, daſs ich einen Stern ſehe, oder die Empfindung des Sternlichts, iſt z. B. ein ſolcher Stoff der Sinnlichkeit. Dieſer Stoff iſt entweder ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori*, oder *a poſteriori*. Der erſtere wird uns durch die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit ſelbſt gegeben, z. B. das Mannigfaltige des Raums und der Zeit, welches Form der Anſchauungen und der Sinnlichkeit ſelbſt iſt. Es iſt der Stoff zu den reinen Verſtandesbegriffen, die mit ihnen Schemate bilden (C. 102. 160. *)). Der andere Stoff wird uns empiriſch gegeben.

Den Satz: daſs dieſer Stoff etwas Mannig

faltiges ſei, ſagt Schwab (Preisſchr. S. 154, 13.), hat Kant nicht bewieſen. Reinhold aber habe ihn in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens zu beweiſen geſucht, allein dieſer Beweis ſei ihm mislungen. Er habe darum nachher folgenden Beweis verſucht (Beyträge zur Berichtigung der Misverſtändniſſe S. 199.): Durch den Stoff werde das Object vom Subject unterſchieden, ein Ding aber könne von einem andern nur durch die Verſchiedenheit ſeiner Beſtimmungen, d. i. durch die Mannigfaltigkeit ſeiner Merkmale unterſchieden werden. Hierauf antwortet nun Schwab: Zu dieſem Unterſchiede ſei eine einzige Beſtimmung hinreichend, und alſo folge hieraus keine Mannigfaltigkeit der Merkmale. Triumphirend ſetzt nun Schwab hinzu: Man kann überhaupt ſagen, daſs wenn man die Beweiſe prüft, wodurch die kritiſche Philoſophie ihre Fundamentalſätze zu erhärten ſucht, dieſe Philoſophie eben ſo ſchwach, wie jede andere erfunden wird. Allein man muſs ſagen, daſs dieſer Triumph zu frühzeitig ſei, denn Schwab hat nicht daran gedacht, daſs der Natur unſers Verſtandes nach alles Empiriſche wenigſtens zwei Beſtimmungen haben muſs, nehmlich den gemeinſamen Begriff und den ſpecifiſchen Unterſchied.

Der Natur unſers Erkenntniſsvermögens gemäſs müſſen wir uns nehmlich vorſtellen, daſs die Dinge an ſich der Sinnlichkeit dieſen Stoff geben, oder den Grund der Empfindungen enthalten. Denn es iſt die Natur unſers Erkenntniſsvermögens, daſs alle wirkliche Veränderung der Gegenſtände unſrer Erkenntniſs einen Realgrund oder eine Urſache haben muſs, folglich auch die Empfindung in unſern Sinnen. Nun können wir aber dieſen Realgrund des Stoffes ſinnlicher Vorſtellungen (das iſt der Gegenſtände der Sinne) nicht ſelbſt wiederum in Gegenſtänden der Sinne ſuchen.

weil bei dieſen wiederům dieſelbe Frage ſeyn würde. Daher ſieht ſich die Vernunft genöthigt, den endlichen Grund der Empfindungen in etwas Ueberſinnlichem (einer Idee der Vernunft) zu ſetzen, wovon wir aber, ſelbſt vom Daſeyn deſſelben, keine Erkenntniſs haben können. Die Gegenſtände geben als Dinge an ſich den Stoff zu der empiriſchen Anſchauung (ſie enthalten den Grund, das Vorſtellungsvermögen, ſeiner Sinnlichkeit gemäſs, zu beſtimmen), ſagt die Vernunft, und vollendet damit die Antwort auf die Verſtandesnachfrage nach dem Grunde dieſes Stoffs. Zugleich aber hat dieſe Antwort auch für den Verſtand eine gewiſſe Genugthuung, der von dem Stoff der Sinnlichkeit durchaus und mit Recht behauptet, er ſei eine Wirkung, deren Urſache aber nicht in den Sinnen und im Erkenntniſs liegen könne, und doch wie alles Wirkliche eine Urſache haben müſſe. Dieſe Urſache giebt nun die Vernunft her durch die Idee eines Dinges an ſich, von der der Verſtand, aus Mangel eines gegebenen Stoffs, und des Schemas, nichts, und alſo auch nicht einmal das Daſeyn erkennen kann, weil Daſeyn Erfüllung einer beſtimmten Zeit iſt, in der ſich doch das Ding an ſich nicht befindet. Am allerwenigſten aber ſind die Dinge an ſich ſelbſt der Stoff der empiriſchen Anſchauungen, denn Empfindung und ein Ding an ſich ſeyn, iſt ein offenbarer Widerſpruch (E. 55. f.).

2. Mit dieſer Erläuterung iſt der Widerſpruch völlig gehoben, den Eberſtein (Geſch. der Log. und Metaph. B. 2. Zeitr. 2. S. 183. f) in Kants Behauptung hierüber findet. Eberhard hatte nehmlich geſagt: „Raum und Zeit haben auſser den ſubjectiven auch objective Gründe, und dieſe objectiven Gründe ſeien keine Erſcheinungen, ſondern wahre erkennbare Dinge, ihre letzten Gründe ſeien Dinge an ſich.“ Kant ſagte von dieſer Stelle: „welches alles die Kritik buchſtäb-

lich und wiederholentlich gleichfalls behauptet" (E. 41. f.). Eberſtein aber ſagte: wie dieſe Lehre mit dem Satze: Vorſtellungen von Dingen, die keine Erſcheinungen ſind, ſind an Erkenntniſs leer (E. 54. f.) harmonirt, iſt wirklich ſchwer einzuſehen. Ein Recenſent in der Jenaer Allg. Lit. Zeit. hatte Kant durch Annahme eines Schreibefehlers zu retten geſucht. Eberſtein aber ſetzte den Ungrund einer ſolchen Rettungsart in einer kleinen Schrift ins Licht. Kant meinte aber offenbar, empiriſche Raumes- und Zeitvorſtellung haben ihren Grund auſser dem Vorſtellungsvermögen und nicht wieder in Erſcheinungen. Das hat allerdings die Kritik buchſtäblich behauptet (C. 522. f.), und den intelligibeln Grund des Stoffs der Erſcheinungen das transſcendentale Object genannt. Die wahren erkennbaren Dinge ſetzt Eberhard in jener Stelle den Erſcheinungen entgegen, und das, will Kant ſagen, habe er auch gethan; und die Vernunft fordere es, den Erſcheinungen einen Grund zu ſetzen, der das wahre Ding an ſich ſei. Nur das Wort erkennbar iſt hier allein ein Stein des Anſtoſses, allein die Stelle E. 54. f. zeigt offenbar, daſs Kant unmöglich kann behauptet haben, daſs die Kritik die Dinge an ſich für erkennbar, im ſtrengſten Sinne des Worts, ausgegeben habe, da er E. 55. ausdrücklich ſagt, daſs wir davon keine Erkenntniſs haben können; alſo hat Kant entweder das Wort erkennbar in Eberhards Stelle überſehen, als er ſagte, die Kritik behaupte daſſelbe; oder, da Eberhard die wahren erkennbaren Dinge den Erſcheinungen entgegenſetzt, ſo verſtand Kant unter den erſtern nicht Dinge, die wir erkennen können, ſondern bloſs Dinge, die nicht erſcheinen, ſondern bloſs durch den Verſtand gedacht werden, ſo daſs erkennbar nichts weiter als das deutſche Wort für intelligibel iſt. So

ſagt Kant an einem andern Ort (R. 26.): Jene iſt intelligibele That, bloſs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar. Dieſe Stelle, dünkt mich, beweiſet hinlänglich, daſs Kant unter dem Wort erkennbar intelligibel verſtand. Die wahren intelligibeln Dinge ſind aber für uns, und das iſt und bleibt die ewig unumſtöſsliche Lehre der Kritik, für uns nicht, im ſtrengſten Sinne des Worts, erkennbar.

Stoicismus,

moraliſcher, ſ. Glückſeligkeit, 16. und Chriſtenthum, III.

Stolz,

ſ. Hochmuth. Die Eitelkeit, die man dem ſchönen Geſchlecht ſo vielfältig vorrückt, wofern ſie ja an demſelben ein Fehler iſt, iſt nur ein ſchöner Fehler. Denn theils würden die Mannsperſonen übel daran ſeyn, wenn die Frauenzimmer die Schmeicheleien derſelben nicht gern ſähen, theils belebt die Eitelkeit die Reitze des andern Geſchlechts. Es iſt dieſe Neigung ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anſtand zu zeigen und muntern Witz ſpielen zu laſſen, ingleichem durch die veränderlichen Erſindungen des Putzes zu ſchimmern und die Schönheit zu erhöhen. Dagegen mit mürriſchem Tadel loszuziehen, iſt ſehr ungezogen, weil hierin wirklich viel Artiges und nichts Beleidigendes für Andere iſt. Ein hierin gar zu flatterhaftes und gaukelndes Frauenzimmer heiſst eine Närrin, welcher Ausdruck gleichwohl keine ſo harte Bedeutung hat, als Narr vom Manne gebraucht, ſo

gar, daſs es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeichelei anzeigen kann. Man muſs aber jederzeit Eitelkeit und Aufgeblaſenheit unterſcheiden; die erſtere ſucht Beifall und ehrt gewiſſermaſsen diejenigen, um deren willen ſie ſich dieſe Bemühung giebt; die zweite glaubt ſich ſchon im völligen Beſitze deſſelben, und indem ſie keinen zu erwerben ſtrebt, gewinnt ſie auch keinen; das aufgeblaſene Weſen verunſtaltet alſo gänzlich den Geſchlechtscharakter des weiblichen Geſchlechts (S. II, 335. f.). Verunzieren demnach einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer nicht, ſo veruneinigen ſie doch, je ſichtbarer ſie ſind, das ſchöne Geſchlecht deſto mehr unter einander. Sie beurtheilen einander alsdann ſehr ſcharf, weil eine der andern Reitze zu verdunkeln ſcheint. Nehmlich diejenigen, die noch ſtarke Anſprüche auf Eroberungen machen, ſind ſelten Freundinnen von einander im wahren Verſtande (S. II, 337.).

Stoſs,

ſ. Berührung.

Strafe,

τιμωρια, *poena*, *peine*, ſ. Expoſition, 30. So heiſst der rechtliche Effect einer Verſchuldung, welcher durchs Geſetz gedrohet iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur Unterlaſſung der That ſeyn kann (K. XXIX.), ſ. Belohnung.

2. Man theilt die Strafen ein in natürliche und richterliche Strafen. Die natürliche Strafe (*poena naturalis*, *peine naturelle*) iſt eine ſolche, dadurch das Laſter ſich ſelbſt

beſtraft, z. B. die Unmäſsigkeit beſtraft ſich ſelbſt durch Verkürzung des Lebens, die ſie zur Folge hat; die Beleidigung Andrer im Naturſtand beſtraft ſich ſelbſt, durch die Uebel, die ſie ſich von den Andern zuzieht (K. 196.).

3. Richterliche Strafe (δικη, *poena forenſis, peine judiciaire ou humaine*) iſt eine ſolche, dadurch der Richter den Uebertreter des Geſetzes ſtraft, und die der Geſetzgeber für dieſe Uebertretung verordnet hat. Bei dieſer Strafe iſt zuvörderſt die Frage: was hat ſie für einen Zweck. Plato giebt im Geſpräche Gorgias zwei Zwecke an: die Beſſerung des Uebertreters (νουθεσια, *) κολασις, **) ſ. παραινεσις ***) und das Beiſpiel für Andere (παραδειγμα). Taurus, der einen (leider verloren gegangenen) Commentar über den Gorgias geſchrieben hatte, ſetzte noch einen dritten Zweck hinzu: die Vergeltung (τιμωρια) (*Auli Gellii lib. VI. cap. XIV.*). Clemens Alexandrinus (*Pädag. lib. I. cap. VIII.*) macht einen Unterſchied zwiſchen Züchtigung (κολασις) und Beſtrafung (τιμωρια). Die Züchtigung, ſagt er, iſt zur Beſſerung (ἀγαθω) und zum Nutzen des Gezüchtigten. Denn ſie iſt die Beſſerung (ἐπανορθωσις) des Widerſtrebenden; ſoll aber nicht Strafe ſeyn. Denn die Strafe iſt die Wiedervergeltung des Uebels, die zum Beſten des Strafenden zugefügt wird. Dieſer Unterſchied iſt aber ſchon vom Ariſtoteles (*Rhetor. lib. I, cap. X.*) angegeben: Es iſt ein Unterſchied, ſagt er, zwi-

---

*) *Admonitio, réprimande, correction*, Scheltworte.

**) *Caſtigatio, châtiment*, Züchtigung.

***) *Adhortatio, avertiſſement*, Warnung.

ſchen Strafe und Züchtigung; die Züchtigung iſt um des Leidenden willen; die Strafe aber um des Handelnden willen, damit vergolten werde. *) Grotius (*de jure belli ac pacis lib. II. cap. XX. §. VI.* 2.) ſagt: nach meiner Einſicht hat man bei jeder Beſtrafung entweder das Wohl des Schuldigen ſelbſt, oder den Nutzen deſſen, der ein Intereſſe dabei hatte, daſs das Verbrechen nicht begangen wurde, oder endlich überhaupt Jedermanns Vortheil zur Abſicht. Die richterliche Strafe, ſagt hingegen Kant (K. 196.), kann niemals bloſs als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher ſelbſt **) (als Züchtigung κολασις), oder für die bürgerliche Geſellſchaft, ſondern muſs darum wider den Verbrecher verhängt werden, weil er verbrochen hat. Denn würde der Menſch bloſs zu den Abſichten eines Andern (gingen dieſe auch auf den Verbrecher ſelbſt) gebraucht oder gehandhabt, ſo würde er bloſs als Mittel behandelt und unter die Gegenſtände des Sachenrechts gemengt, wowider ihn ſeine angebohrne Perſönlichkeit ſchützt, ob er gleich die bürgerliche Perſönlichkeit einzubüſsen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muſs vorher ſtrafbar befunden werden, ehe noch daran gedacht wird, aus dieſer Strafe einigen Nutzen für ihn ſelbſt oder ſeine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ, kein Vortheil kann von der Strafe, die es dictirt, entbinden. Der phariſäiſche Wahlſpruch: „es iſt beſ-

*) Διαφερει δε τιμωρια και κολασις: ἡ μεν γαρ κολασις του πασχοντος ἑνεκα ἐςιν, ἡ δε τιμωρια του ποιουντος, ἱνα αποπληρωθῃ.

**) Z. B. weiſe zu machen, wie Plato meint, oder als Heilmittel der Seele (ἰατρεια της ψυχης), wie Plutarch will. welches beides Grotius billigt (a. a. O. §. VII, 1.).

Digitized by Google

ſer, daſs ein Menſch ſterbe, als daſs das ganze Volk verderbe" (Joh. 11, 50.), iſt abſcheulich. Denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, ſo hat es keinen Werth mehr, daſs Menſchen auf Erden leben. Was ſoll man alſo von dem Vorſchlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er an ſich gefährliche Experimente wolle machen laſſen? Ein Gerichtshof würde das mediciniſche Collegium, das dieſen Vorſchlag thäte, mit Verachtung abweiſen. Denn, die Gerechtigkeit hört auf Gerechtigkeit zu ſeyn, wenn ſie ſich für irgend einen auch noch ſo hohen Preis weggiebt (K. 196. f.) Die Strafgerechtigkeit (*juſtitia punitiva*), da nehmlich das Argument der Strafbarkeit moraliſch iſt, (weil das Geſetz iſt übertreten worden), muſs von der Strafklugheit, da es bloſs pragmatiſch iſt (weil das Verbrechen ſoll gehindert werden), unterſchieden werden (K. A. 15.*)).

4. Welche Art aber und welcher Grad der Beſtrafung iſt es, die die öffentliche Gerechtigkeit ſich zum Princip und Richtmaſse mache, nach welchem Princip ſoll ſie die Strafen beſtimmen? Nach keinem andern, als nach einem ſolchen, nach welchem man dem zu Beſtrafenden weder zu viel noch zu wenig thun kann (das Zünglein an der Wage der Gerechtigkeit muſs ſich weder mehr auf die eine noch auf die andere Seite hinneigen). Alſo: was für unverſchuldetes Uebel du einem Andern im Volk zufügſt, das thuſt du dir ſelbſt an. Beſchimpfſt du ihn, ſo beſchimpfſt du dich ſelbſt; beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich ſelbſt; ſchlägſt du ihn, ſo ſchlägſt du dich ſelbſt; tödteſt du ihn, ſo tödteſt du dich ſelbſt *). Nur das Wie-

*) 1 Moſ. 9, 6. 1 Kön. 21, 19. Eſth. 7, 10. Dan. 6, 24. Weish. 18, 5. 3 Moſ. 24, 17. 21.

dervergeltungsrecht (*jus talionis, droit de talion*), da Gleiches mit Gleichem vergolten wird (Weish. 11. 16. 17. Matth. 7, 2.), kann, vor den Schranken des Gerichts, die Qualität und Quantität der Strafe beſtimmt angeben. Alle andere Strafen ſind hin und herſchwankend, und können keine Angemeſſenheit zu dem Spruch der reinen und ſtrengen Gerechtigkeit enthalten. Bei den Iſraeliten ſollte ſogar der Zeuge, der Jemand fälſchlich eines Verbrechens beſchuldigt hatte, die Strafe leiden, welche auf das Verbrechen gelegt war (1. Moſ. 19, 18 — 21.). Wer einen andern an einem Theil ſeines Leibes vorſetzlich beſchädigte oder verletzte, dem ſollte ein Gleiches geſchehen (2 Moſ. 21, 23 — 25. 3 Moſ. 24, 18 — 20.). Es ſcheint zwar, als wenn der Unterſchied der Stände dieſes Princip der Wiedervergeltung: Gleiches mit Gleichem, nicht verſtatte. Allein wenn es auch gleich nicht nach dem Buchſtaben möglich ſeyn kann, ſo kann es doch der Wirkung nach, reſpective auf die Empfindungsart der Vornehmern, immer geltend bleiben. So hat z. B. Geldſtrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniſs zur Beleidigung, ſondern die Kränkung der Ehrliebe des Beleidigten muſs durch Wehthun des Hochmuths des Beleidigers beſtraft werden. Dies geſchieht, wenn der Beleidiger durch Urtheil und Recht genöthigt wird, dem Beleidigten die That öffentlich abzubitten und ihm (dem Niedrigern) etwa zugleich die Hand zu küſſen. Eben ſo muſs die Kränkung der Ehrliebe und der Schmerz des beleidigten niedern Staatsbürgers, den ſein gewaltthätiger Vornehmer geſchlagen hat, durch Ungemächlichkeit und Wehthun der Eitelkeit des Thäters beſtraft werden. Dies geſchieht, wenn der Beleidiger durch Urtheil und Recht, auſser der Abbitte, noch zu einem einſamen und beſchwerlichen Arreſt verdammt wird. Was heiſst das aber: beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich

ſelbſt? Wer da ſtiehlt, macht aller Anderen Eigenthum unſicher, er beraubt ſich alſo (nach dem Recht der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums. Er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben. Dies iſt nun nicht anders möglich, als ſo, daſs ihn Andere ernähren. Weil der Staat ihn aber nicht umſonſt ernähren wird, ſo muſs er dem Staat ſeine Kräfte zu ſolchen Arbeiten überlaſſen, die jener nöthig hat, und der Dieb kommt auf gewiſſe Zeit in den Sklavenſtand (wird zur Karren - oder Zuchthausarbeit verurtheilt). Hat ein Menſch aber gemordet, ſo muſs er ſterben, denn es giebt kein anderes Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es iſt keine Gleichartigkeit zwiſchen einem noch ſo kummervollen Leben und dem Tode, alſo auch keine Gleichheit der Wiedervergeltung und des Verbrechens *). Es muſs an dem Thäter der, doch von aller Miſshandlung befreiete, Tod vollzogen werden. Selbſt dann, wenn ſich die bürgerliche Geſellſchaft mit aller Glieder Einſtimmung auflöſete, (z. B. das eine Inſel bewohnende Volk beſchlöſſe auseinander zu gehen, und ſich in alle Welt zu zerſtreuen), müſste der letzte im Gefängniſs befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das wiederfahre, was ſeine Thaten werth ſind; weil ſonſt das Volk als Theilnehmer **) an der öffentlichen Verletzung

*) Es iſt mir unbegreiflich, wie Bergk (Briefe, 24. Br. S. 224. f.) bei dieſer Stelle fragen kann: alſo muſs der abſichtliche Mörder mit dem unwillkührlichen einerlei Strafe leiden? da doch Kant offenbar nur von dem abſichtlichen Mörder ſpricht. Wie der Staat aber hiebei in das Gebiet des Gewiſſens Eingriffe thut, verſtehe ich gar nicht.

**) Bergk (a. a. O) fragt hier: kann Schuld auf Jemand anderm haften, als auf dem Thäter? Antwort: Nein. Aber ein Theilnehmer iſt ein Thäter. Das leben, behauptet Bergk.

der Gerechtigkeit betrachtet werden kann (K. 197. ff.).

5. Durch das Erkenntniſs des Richters auf den Tod iſt auch allein eine ſolche Gleichheit der Strafen möglich, daſs ſie dadurch der innern Bösartigkeit der Verbrecher proportionirlich werden, ſelbſt dann, wenn es nur ein mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen (keinen Mord) betrifft. Geſetzt, daſs bei einer Empörung einige aus Pflicht zu handeln vermeinten, andere aus Privatabſichten handelten. Das höchſte Gericht habe nun das Urtheil über dieſe Verbrecher ſo geſprochen: ein jeder von ihnen ſolle die Freiheit haben, den Tod oder die Karrenſtrafe zu wählen. Dann bringt es die Natur des menſchlichen Gemüths mit ſich, daſs der ehrliche Mann den Tod, der Schelm aber die Karre wählt. Denn der ehrliche Mann kennt etwas, was er noch höher ſchätzt, als ſelbſt das Leben, nehmlich die Ehre. Der Schelm aber hält das Leben, ſei es auch mit Schande bedeckt, immer für beſſer, als gar nicht zu ſeyn. Der erſtere iſt nun ohne Widerrede weniger ſtrafbar als der andere, und ſo werden ſie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich beſtraft, jener gelinde und dieſer hart. Würde hingegen durchgängig auf die Karrenſtrafe erkannt, ſo würde der erſtere zu hart und der andere zu gelinde beſtraft. Ueberdem hat man nie gehört, daſs ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter

liege auſser der Grenze aller Wirkſamkeit des Staats, denn es ſei kein Bürgerrecht, Niemand habe ſein Leben in den Schutz des Staats gegeben. Alſo darf den Staatsbürger jeder andere todtſchlagen, ohne daſs der Staat davon Notiz zu nehmen braucht? Denn das Leben ſeiner Bürger iſt ihm ja nicht in den Schutz gegeben; wie kann denn der Mord alsdann überhaupt ein Verbrechen ſeyn, der den Verluſt der Bürgerrechte nach ſich ziehen ſoll?

ſich über die Ungerechtigkeit der Strafe beſchwert hätte. Man müſste denn annehmen, daſs zwar dem Verbrecher nach dem Geſetz nicht unrecht geſchehen ſei, daſs aber die geſetzgebende Gewalt im Staat dieſe Art der Strafe zu verhängen nicht befugt ſei (K. 200. f.).

6. So viel alſo der Mörder (ſie mögen den Mord auch bloſs befohlen, oder auch nur dazu mitgewirkt haben) ſind, ſo viele müſſen auch den Tod leiden. So will es die Gerechtigkeit, als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen *a priori* begründeten Geſetzen. Wenn aber die Zahl der Mitſchuldigen (*correi*, *complices*) zu einer ſolchen That ſo groſs iſt, daſs durch ihre Hinrichtung der Staat aufgelöſet werden (in den aller äuſsern Gerechtigkeit entbehrenden Naturſtand übergehen, oder das Gefühl des Volks durch das Spectakel einer Schlachtbank abgeſtumpft werden) könnte: ſo muſs es auch der Souverän in dieſem Nothfall (*caſus neceſſitatis*) in ſeiner Macht haben, den Verbrechern eine andre Strafe ſtatt des Todes zuzuerkennen. Eine ſolche Strafe iſt die Deportation, d. i. die Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo der Verbrecher keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird (K. 208.). Dieſes geſchieht aber nicht nach einem öffentlichen Geſetz, ſondern durch einen Machtſpruch, d. i. einen Act des Majeſtätsrechts (K. 201. f.).

7. Hiervon hat nun Beccaria das Gegentheil behauptet. Dieſer Marcheſe Cäſar Beccaria Boneſano, ein ausgezeichneter Gelehrter zu Mailand, der den 29. Nov. 1794 ſtarb, gab ſchon im 27ſten Jahre ſein berühmtes Werk: Verbrechen und Strafen, heraus. Es erſchien zuerſt italiäniſch im Jahr 1764, aber es folgten in ſechs Monaten noch zwei Ausgaben auf die erſte. Zur dritten Ausgabe machte der Verfaſſer einige wichtige Zuſätze. Ein franzöſiſcher Gelehrter überſetzte

mit den Zuſätzen zu dieſer dritten Ausgabe das Werk ins Franzöſiſche unter dem Titel: *Traité des délits et des peines. Avec des Additions de l'Auteur, qui n'ont pas encore paru en Italien.* 1766. 8. Dieſer Ueberſetzer änderte die ganze Anordnung des Originals, ſetzte aber viel dunkle Stellen ins Licht. Aus dieſer franzöſiſchen Ueberſetzung wurde die erſte deutſche gemacht, weil die italiäniſche Urſchrift noch nicht nach Deutſchland gekommen war Sie kam heraus zu Hamburg, 1766, und war gut gerathen. Ein Jahr darauf, nehmlich 1767, erſchien zu Ulm eine andere, aus dem Italiäniſchen ſelbſt. Der Ueberſetzer war aber der deutſchen Sprache nicht mächtig, und man iſt daher kaum im Stande, in dieſer Ueberſetzung eine Seite ohne Widerwillen zu leſen. Im Jahr 1778 gab daher der Hofrath Hommel, Prof. ordin. zu Leipzig, eine neue Ueberſetzung aus dem Italiäniſchen, mit Anmerkungen, zu Breslau heraus. Der Ueberſetzer war Phil. Jac. Fladen. Im Jahr 1782 kam heraus: *Bibliothèque philoſophique du Législateur, du Politique, du Juriſconſulte; ou choix des meilleurs diſcours, diſſertations, eſſais, fragmens, compoſés ſur la législation criminelle par les plus célebres Ecrivains, en françois, anglois, italien, allemand, eſpagnol, etc. pour parvenir à la réforme des Loix pénales dans tous les pais, traduits et accompagnés de notes et d'obſervations hiſtoriques. Par J. P. Briſſot de Warville. A. Berlin, T. I.* An der Spitze dieſer Sammlung ſtehet eine neue franzöſiſche Ueberſetzung aus dem Italiäniſchen von Beccarias Werk. Endlich gab J. A. Bergk 1798 daſſelbe von neuem aus dem Italiäniſchen überſetzt heraus, mit Anmerkungen von Diderot, mit Noten und Abhandlungen vom Ueberſetzer, mit den Meinungen der berühmteſten Schriftſteller über die Todesſtrafe, nebſt einer Kritik derſelben und mit einem Anhange über die Nothwendigkeit des Geſchwornen-Gerichts und über die Beſchaffenheit und die Vor-

theile deſſelben in England, Nordamerika und Frankreich, 2. Theile. Leipzig, gr. 8.

In dieſem Werke nun, das in der Lehre von den Strafen Epoche machte, hat **Beccaria**, aus **theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität** (*compaſſibilitas*, ***compaſſibilite****)), die **Unrechtmäſsigkeit** aller Todesſtrafe behauptet (§. 27 oder 28.). Er meint, das Recht, die Menſchen am Leben zu ſtrafen, ſei nicht das, aus welchem die Souveränität und die Geſetze entſpringen. Dieſe Geſetze ſtellen den allgemeinen Willen vor, das Reſultat der Vereinigung der einzelnen Willen. Aber wer wird wohl, fragt Beccaria, dem Andern das Recht haben abtreten wollen, ihm das Leben zu nehmen? und wäre dem auch ſo, wie würde ſich das mit der Unerlaubtheit des Selbſtmords zuſammenreimen? Die Todesſtrafe, behauptet demnach Beccaria hiermit, kann nicht im urſprünglichen bürgerlichen Vertrage enthalten ſeyn; denn da hätte jeder im Volke einwilligen müſſen, daſs man ihm das Leben nehmen ſolle, wenn er etwa einen Andern (im Volke) ermordete; dieſe Einwilligung wird aber Niemand geben, weil das Leben das höchſte Gut iſt, ohne welches man die übrigen nicht beſitzen kann; und es kann ſie auch Niemand geben, weil Niemand über ſein Leben disponiren darf (ſ. **Selbſtmord**). Allein das ſind alles blo-

*) Kant iſt hier gegen **Beccaria** nicht ungerecht geweſen, wie **Bergk** meint (a. a. O. S. 226.). Kant wollte hier den Beccaria ja nicht inhuman behandeln, ſondern nur als erklärender Philoſoph die Sache mit ihrem Namen nennen. Nun iſt es **Empfindelei**, wenn man in dem Augenblick, da man die Gerechtigkeit der Todesſtrafen beurtheilen will, von dem Zuſtande, worin ſich der Unglückliche befindet, der ſie ganz recht leidet, ſich den Geſichtspunct der Beurtheilung verrücken läſst, und **keine wahre**, ſondern **affectirte Humanität**, wenn man dadurch ungerecht gegen Andere wird, die durch den Verbrecher gelitten haben.

ſse Sophiſtereien und Rechtsverdrehungen, wie aus folgenden Betrachtungen deutlich hervorgehet (K. 202.).

8. Strafe erleidet Jemand nicht, weil er ſie, ſondern weil er eine ſtrafbare Handlung gewollt hat; denn geſtraft werden wollen iſt ein Widerſpruch. Sagen: ich will geſtraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heiſst entweder: ich will das, was ich nicht will; oder es heiſst: ich unterwerfe mich den Geſetzen, unter welchen auch Strafgeſetze für Verbrecher ſeyn müſſen. Der das Strafgeſetz dictirt, iſt der heilige Geſetzgeber und alſo eine ganz andere moraliſche Perſon, als der Verbrecher, welcher es übertritt. Obgleich beide hernach in der Erſcheinung eine und dieſelbe Perſon ſind, ſo hat doch nicht dieſe Perſon als Verbrecher, ſondern als Geſetzgeber für den Verbrecher, das Geſetz dictirt. Die reine rechtlich-geſetzgebende Vernunft (*homo noumenon*) iſt es nehmlich, die den phyſiſchen Menſchen als einen allein des Verbrechens fähigen, folglich als eine andere Perſon (*homo phaenomenon*), ſammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgeſetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demſelben), ſondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit) dictirt dem Verbrecher die Todesſtrafe. Es iſt alſo nicht im bürgerlichen Vertrage (Socialcontract) das Verſprechen enthalten, ſich ſtrafen zu laſſen, und ſo über ſich ſelbſt und ſein Leben zu disponiren. Wenn der Befugniſs zu ſtrafen ein Verſprechen des Miſſethäters zum Grunde liegen müſste, ſich ſtrafen laſſen zu wollen, ſo müſste ſich der Verbrecher auch ſelbſt ſtraffällig finden, und ſo ſein eigener Richter ſeyn. Der Hauptpunct des Irrthums (πρωτον ψευδος) dieſes Sophismas beſteht darin: daſs man ſich die Rechtsbeurtheilung mit der Rechtsvollziehung in einer und der-

ſelben Perſon vereinigt vorſtellt, und das eigene Urtheil (der Vernunft) des Verbrechers, er habe den Tod verdient, für einen Beſchluſs ſeines Willens, er wolle ſich das Leben ſelbſt (durch die Hand des Geſetzes) nehmen, anſieht. Der Grund, daſs jede Todesſtrafe, wenn ſie als ein Verſprechen, ſich am Leben ſtr fen zu laſſen, im Bürgerverein enthalten wäre, ein Selbſtmord ſeyn würde, fällt auch ſchon darum weg, weil er zu viel beweiſet; denn alsdann wäre auch jede Strafe, ohne Ausnahme, ein Uebel, das man ſich ſelbſt zufügte und folglich unerlaubt, d. i. es könnten gar keine Strafen und folglich auch keine äuſsere Geſetzgebung möglich ſeyn. Im Bürgerverein gab jeder einzelne ſeinen Willen darein, nicht daſs er, denn damit würde er ſich für einen Verbrecher erklärt haben, ſondern daſs der, welcher ein Verbrecher ſeyn würde, nach dem Wiedervergeltungsrecht geſetzlich, d. i. nach dem Ausſpruch des Richters, ſolle geſtraft werden; weil ohne dieſe Einwilligung gar keine äuſsere Geſetzgebung und alſo kein Staat möglich ſeyn würde; nach dem Wiedervergeltungsrecht iſt aber die Todesſtrafe für gewiſſe Verbrechen die einzig gerechte (K. 202. f.).

9. Es giebt zwei todeswürdige Verbrechen, von denen es zweifelhaft bleibt, ob die Geſetzgebung die Befugniſs habe, ſie mit dem Tode zu beſtrafen. Zu beiden Verbrechen verleitet das Ehrgefühl. Zu dem einen das der Geſchlechtsehre, zu dem andern das der Kriegsehre. Das erſte iſt der mütterliche Kindesmord (*infanticidium maternale*), das andere, der Kriegsgeſellenmord (*commilitonicidium*) im Duell. Da die Geſetzgebung die Schmach einer unehlichen Geburt und den Verdacht der Feigheit nicht wegwiſchen kann, ſo ſcheint es, daſs Menſchen ſich in dieſen Fällen im Naturſtande befinden, und die Tödtung (*homicidium*) nicht todeswürdi-

ger Mord (*homicidium doloſum*) ſei. Das uneheliche Kind iſt, auf der einen Seite, auſser dem Geſetz (denn die Ehe iſt der geſetzliche Zuſtand zur Kinderzeugung), mithin auſser dem Schutz des Geſetzes gebohren, da der Act der Erzeugung und Geburt deſſelben geſetzlos iſt. Es iſt in das gemeine Weſen gleichſam eingeſchlichen (wie Contrebande oder verbotene Waare, die, wäre es nur nicht ein Menſch, vernichtet oder über die Grenze geſchafft werden muſs), das gemeine Weſen kann alſo ſeine Exiſtenz (weil es auf dieſe Art nicht exiſtiren ſollte) und die Vernichtung deſſelben (wenn es nur nicht ein Menſch wäre) ignoriren. Das Duell ſoll dem zum Unterbefehlshaber eingeſetzten Krieger (Officier) eine mit Aufhebung des Verdachts der Feigheit verbundene Genugthuung verſchaffen, geſchieht dieſes nun mit der Tödtung des Gegners, ſo geſchieht dieſe Tödtung (wenn die Duellanten nicht gerade dieſe Abſicht hatten, wie ſolche, die da ſagen: einer von uns beiden muſs auf dem Platze bleiben) doch ungern, und kann daher eigentlich nicht Mord (*homicidium doloſum*) genannt werden. Hier kommt alſo die Strafgerechtigkeit gar ſehr ins Gedränge; entweder ſie iſt grauſam und erklärt den Ehrbegriff, (der hier kein Wahn iſt, ſondern die Ehre als Pflicht betrifft) für nichtig; indem ſie die bloſse Tödtung (abſtrahirt davon, daſs freilich abſichtliche Menſchentödtung an ſich ein todteswürdiges Verbrechen iſt) als einen Mord ſtraft; oder ſie iſt nachſichtig und nimmt von dem Verbrechen der abſichtlichen Menſchentödtung (denn beim Duell kann ſie doch erfolgen, und die Duellanten dürfen auch nicht die Abſicht haben, einander nicht zu tödten, weil dann der Flecken der Feigheit durch das Duell nicht weggewiſcht werden würde) die ihm angemeſſene Todesſtrafe weg. Die Auflöſung dieſes Knotens iſt: daſs der kategoriſche Imperativ der Strafgerechtigkeit: die

geſetzwidrige Tödtung eines Menſchen muſs mit dem Tode beſtraft werden, bleibt; die Geſetzgebung ſelber aber (mithin die bürgerliche Verfaſſung) ſo lange noch als barbariſch und unausgebildet anzuſehen iſt, ſo lange noch von Seiten des Volks, wegen der Geſchlechtsehre und Kriegsehre, der Tod für zu hart erklärt wird für eine That, die die vom Staat eingeſetzte Gerechtigkeit doch ganz gerecht mit dem Tode beſtrafen muſs. Die Geſetzgebung bleibt aber ſo lange barbariſch, als noch ein Naturſtand übrig bleibt, für den Kriegsehre kein Wahn iſt, und immer noch die Cultur Ehen mit dem Eintritt der natürlichen Mannbarkeit unmöglich macht. Nur dann, wenn die Geſetzgebung in Vereinigung mit der Cultur jede andere Kindererzeugung auſser der Ehe, als die im Ehebruch, unmöglich macht, kann auch der Verluſt der Geſchlechtsehre nicht mehr zum Kindesmord führen. Denn wer noch auſser der Ehe lebt, und der Unverehlichten durch Schwängerung ihre Geſchlechtsehre raubt, der ſtellt ſie dadurch, daſs er durch richterlichen Ausſpruch für den ehelichen Vater des Kindes und den Ehemann der Geſchwängerten erklärt wird, und im Fall er für die Zukunft nicht als Ehemann mit ihr leben will, doch geſetzlich für unfähig erklärt wird, ein in Anſehung ihrer Keuſchheit unbeſcholtenes Mädchen zur Ehe zu nehmen, wieder her. Alles nach dem Wiedervergeltungsrecht: raubſt du einem Mädchen die Geſchlechtsehre, ſo raubſt du ſie dir ſelbſt, und darfſt folglich nur ſie oder eine auſser der Ehe geſchwängert geweſene ehelichen (K. 204. ff.).

10. Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiederung zulaſſen, weil ſie z. B. ſelbſt ein ſtrafbares Verbrechen an der Menſchheit überhaupt ſeyn würden? Auch hier heiſst es, Jeder wird durch das geſtraft,

wodurch er ſündigt (*per quod quis peccat, per idem punitur et idem*). So wird die Nothzüchtigung durch die Caſtration eines weiſsen Verſchnittenen im Serail, die Paderaſtie durch die eines ſchwarzen, die Beſtialität durch Ausſtoſsung aus der bürgerlichen Geſellſchaft auf immer (weil er ſich ſelbſt der menſchlichen unwürdig gemacht) geſtraft. Dieſe Verbrechen heiſsen darum unnatürlich (*contra naturam*), weil ſie an der Menſchheit ſelbſt ausgeübt werden; indem ſie die Menſchheit entweder in unſrer eigenen oder zugleich in Andrer Perſon lädiren, ſ. Laſter, 15. Willkührliche Strafen aber für ſie zu verhängen, iſt dem Begriff einer Strafgerechtigkeit buchſtäblich zuwider, indem die Gerechtigkeit der Strafe eben in der dem Verbrechen vollkommenen Angemeſſenheit derſelben beſteht. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daſs ihm unrecht geſchehe, wenn ihm das widerfährt, was er an Andern verbrochen hat (K. A. 15. f.).

11. Unendliche Strafe, ſ. Rechtfertigung, 2.

Streiten,

ſ. Diſputiren, 2. ff.

Studirter,

Litterat, *litteratus*, *lettré*, *homme d'étude*, *homme de lettres*. Die Studirten ſind die, als Inſtrumente der Regierung, von dieſer zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Beſten der Wiſſenſchaften) mit einem Amte Bekleideten, welche zwar auf der Univerſität ihre Schule gemacht ha-

Digitized by Google

ben müſſen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergeſſen haben, wenn ſie nur ſoviel, als zu Führung eines bürgerlichen Amts erforderlich iſt, übrig behalten haben. (F. 5.). Man kann dieſe Studirten auch Geſchäftsleute oder Werkkundige der Gelehrſamkeit nennen; ſie ſind von den eigentlichen Gelehrten zu unterſcheiden, welche die der Gelehrſamkeit gewidmeten Köpfe ſind, und entweder einen Theil, oder den groſsen Inbegriff der Gelehrſamkeit bearbeiten (F. 3. f.).

2. Das Amt eines Studirten bedarf, wenn es ſoll gehörig verwaltet werden, der Kenntniſs ſolcher Grundlehren, die zu irgend einem Fach der Gelehrſamkeit gehören, was aber die Praxis betrifft, nur empiriſche Kenntniſs gewiſſer Statuten. Dieſe Studirten, weil ſie als Werkzeuge der Regierung (Geiſtliche, Juſtizbeamte und Aerzte) aufs Publicum geſetzlichen Einfluſs haben, und nicht frei ſind aus eigener Weisheit, dürfen nur nach Vorſchrift von der Gelehrſamkeit öffentlich Gebrauch machen.

3. Das Studiren iſt von zweierlei Art, man ſtudirt entweder für die Schule (um der Wiſſenſchaft ſelbſt willen), oder für das Leben (um es in Geſchäften anzuwenden). Es giebt grübleriſche Wiſſenſchaften, die den Menſchen nichts nützen, und ehemals gab es Philoſophen, deren ganze Wiſſenſchaft darin beſtand, einander an Scharfſinn zu übertreffen (die Scholaſtiker), ſ. Scholaſtiker. Es giebt aber eine Art des Studirens, wo das Wiſſen ſich über die Schule hinaus erſtreckt, und man Kenntniſſe zu allgemeinem Nutzen auszubreiten ſucht. Das iſt das Studium für die Welt. Schulgerecht iſt eine Wiſſenſchaft, die der Schule gemäſs und ſtrengwiſſenſchaftlich bearbeitet iſt; dieſes iſt eine nicht

zu verachtende Vollkommenheit, denn erſt müſſen alle Wiſſenſchaften ſchulgerecht, hernach können ſie populär ſeyn. Wenn ſie populär ſind, ſo können ſie auch von Liebhabern adoptirt und genutzt werden; denn in der Welt müſſen wir immer einen populären Gebrauch von unſern Kenntniſſen machen.

Stufenleiter

der Dinge, ſ. Affinität, ff.

Subject,

ſ. Objectiv, Ich, 9. und Selbſtbewuſstſeyn, auch Subſtanz.

Subjectiv,

ſ. Objectiv, Realität, 2. und 10. ff. und Kategorie, 46.

Subjective Zwecklehre, ſ. Zweck.

Subjectiver Zweck, ſ. Zweck.

Subſiſtenz,

ſubſiſtentia, *ſubſiſtance.* Das Daſeyn der Subſtanz (C. 230.). So iſt das Daſeyn der Materie, die man Holz nennt, die Subſiſtenz derſelben. Dieſes Daſeyn beſteht nehmlich in der Nothwendigkeit, daſs demſelben ein Subject zum Grunde liegt, das ſelbſt kein Prädicat von irgend einem andern Dinge

ſeyn kann, ſondern für ſich beſteht (ſubſiſtirt) (Pr. 97.). S. Accidenz, 6.

2. Man pflegt nehmlich noch eine andre Art des Daſeyns anzunehmen, die man die Inhärenz (*inhaerentia*, *inhérence*) nennt; dieſe iſt das Daſeyn des Accidenz, des Realen an der Subſtanz. So iſt z. B. die Bewegung da, als ein Accidenz der Materie. Allein hieraus entſpringen viel Miſsdeutungen, und es iſt genauer und richtiger geredet, wenn man nur das Accidenz bezeichnet durch die Art, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt (C. 230.). S. Accidenz, 6. und Kraft, 4.

Subſtanz,

Beharrliches, οὐσια, ὑποστασις, *ſubſtantia*, *ſubſtance*. Das Subſtrat alles Realen (d. i. zur Exiſtenz der Dinge Gehörigen) oder dasjenige Reale, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt (C. 225.), z. B. die Materie des Holzes; dieſe Materie bleibt, wenn auch das Holz verbrannt wird, nur iſt ſie dann nicht mehr Materie des Holzes, ſondern, da ſie nun andere Beſtimmungen erhalten hat, Materie der Kohle, des Rauchs, der Aſche u. ſ. w. Das heiſst, die Veränderungen, die mit der Subſtanz vorgehen, ſind bloſs der Wechſel ihrer Beſtimmungen, ſ. Accidenz und Beſtimmung. Die Subjecte der kategoriſchen Urtheile bezeichnen jedesmal Subſtanzen, z. B. das Holz iſt brennbar; zuweilen ſind es aber nur logiſche Subſtanzen, d. i. ſolche, die eigentlich Accidenzen, d. i. Beſtimmungen der Subſtanz (C. 229.) ſind, aber durch Abſtraction als Subſtanzen gedacht werden, z. B. die Brennbarkeit hat Grade, die Bewegung iſt ſchnell. Die Brennbarkeit iſt nehmlich ein Accidenz, denn es betrifft die Art, wie eine Subſtanz (die Materie

des Holzes) da iſt oder exiſtirt (C. 229.), wird aber hier als etwas für ſich beſtehendes gedacht oder ihm ein beſonderes Daſeyn beigelegt (C. 225.). S. Accidenz, 1. f. Das Wort Subſtanz (ὑπόστασις, *ſubſtantia*) iſt eine ſymboliſche Hypotypoſe, und bezeichnet, eigentlich genommen, eine Unterlage, einen Träger, alſo hier, wie Locke (*Eſſ. phil. con. l'Entend. hum. liv. I. c.* 3. §. 18) ſich ausdrückt, den Träger (*ſubſtratum, ſoutien*) der Accidenzen (U. 257.).

2. Der Begriff der Subſtanz iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich ein ſolcher, ohne welchen wir nicht kategoriſch, ja gar nicht urtheilen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als ein Subſtrat des Realen oder das durch poſitive Beſtimmungen *) Beſtimmbare (Subſtanzen) zu denken, ſo könnten wir nicht Objecte, welche in den Urtheilen das Subject ausmachen, zu den Prädicaten denken. S. Kategorie.

3. Subſtanzen können aber nur ſolche Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen Subſtanzen ſeyn. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht in und durch den innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſie ſich als Subſtrate des Realen denken, weil ſich ein jedes Ding als ein Subject denken läſst, von dem ſich Prädicate ausſagen laſſen, ohne daſs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann iſt auch nur von logiſcher Exiſtenz im Verſtande die Rede;

---

*) Denn negative Beſtimmungen drücken nur das Nichtſeyn von etwas an der Subſtanz aus (C. 229.).

nehmlich davon, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir zu Prädicaten Behufs eines Urtheils etwas als ein Subject denken, der Gegenſtand mag ſinnlich oder überſinnlich ſeyn. Wird aber für Accidenzen eine Subſtanz ſo gedacht, daſs damit zugleich behauptet wird, die Subſtanz exiſtire auch auſser dem innern Sinn, welches die Subſtanz erſt von einem bloſs logiſchen Subject unterſcheidet, ſo muſs die Subſtanz etwas Beſtändiges und immer Fortdauerndes (*conſtans et perdurabile*) ſeyn. Etwas iſt beſtändig oder dauert fort, heiſst aber, es befindet ſich in jeder zukünftigen Zeit, folglich exiſtirt es in der Zeit, und iſt alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand. Daher hat auch ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs kein Prädicament des Ariſtoteles, dergleichen Subſtanz eines iſt, auf Gott anwendbar ſei (ſ. Accidenz, 5.*) C. 156.).

4. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Subſtanz läſst ſich, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungserkenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Kategorie auf die empiriſche Anſchauung möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema der Subſtanz iſt nun die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratum (zum Grunde Liegenden) der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles andere an ihm wechſelt. Die Zeit nehmlich verläuft nicht, ſondern in ihr verläuft das Daſeyn des Wandelbaren, d. i. der Accidenzen. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung dies Unwandelbare im Daſeyn, d. i. die Subſtanz, als beharrliches Bild der Sinnlichkeit, und bloſs an ihr

kann die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinungen der Zeit nach beſtimmt werden. Laſſen wir alſo die Beharrlichkeit (welche ein Daſeyn zu aller Zeit iſt) weg, ſo bleibt uns zum Begriff der Subſtanz nichts übrig, als die logiſche Vorſtellung vom Subject. Dieſe vermeint man nun dadurch zu realiſiren, daſs man ſich etwas vorſtellt, welches bloſs als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu ſeyn) ſtatt finden kann. Allein es fehlt uns gänzlich an der Kenntniſs der Bedingung, unter welcher ein Ding bloſs Subject ſeyn kann. Es läſst ſich auch gar nichts weiter aus dem Urtheil: Subſtanz iſt dasjenige, was nur als Subject exiſtirt (Pr. 36.) machen, und nicht die mindeſte Folgerung daraus ziehen, nicht etwa z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich (Pr. 37.), oder das denkende Ich iſt, weil es im Denken immer Subject iſt, ein für ſich beſtehendes Weſen (eine Subſtanz), ſ. Ich, 13. Die Beharrlichkeit kann daher niemals aus dem bloſsen Begriffe einer Subſtanz für ein Ding an ſich, ſondern nur zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Man darf nur den Verſuch anſtellen, ob man ſich ein ſolches Beharrliche ohne Anſchauung der Zeit denken könne. Oder man verſuche es, zu beweiſen, daſs ein überſinnliches Ding darum ein durchaus beharrliches Daſeyn habe, weil man ſich daſſelbe bloſs als Subject (nicht als Prädicat eines andern Dinges) denken kann (Pr. 137. C. 183. 300. 553. M. I, 202.). S. Accidenz, 5., Analogie der Subſtanzialität, Handlung und Entſtehen, 2. ff.

5. Ein Philoſoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? er antwortete: ziehe von dem Gewicht des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauchs. Er ſetzte alſo als unwiderſprechlich voraus: daſs die Materie (Subſtanz) ſelbſt im

Feuer nicht vergehe, ſondern nur die Form derſelben eine Abänderung erleide. Eben ſo war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgeſatz aus dem Grundſatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daſeyns (Subſiſtenz) des eigentlichen Subjects an den Erſcheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſeyn ſoll, ſo muſs ſowohl alles Daſeyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit daran einzig und allein beſtimmt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen Subſtanz geben, weil wir ihr Daſeyn zu aller Zeit vorausſetzen. Durch das Wort Beharrlichkeit wird das nicht wohl ausgedrückt, indem dieſes mehr auf künftige Zeit geht: Subſtanz drückt hingegen das Daſeyn zu aller Zeit aus. Indeſſen iſt die innere Nothwendigkeit zu beharren doch mit der Nothwendigkeit immer geweſen zu ſeyn unzertrennlich verbunden, daher kann man den Ausdruck: die Beharrlichkeit der Subſtanz beibehalten. Aus nichts kann nichts werden, und nichts kann zu nichts werden (*gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*), waren bei den Alten zwei unzertrennliche Sätze. Jetzt trennt man ſie aus Miſsverſtand bisweilen, weil man ſie von Dingen an ſich verſteht. Da glaubt man denn mit Recht, daſs der erſtere der Abhängigkeit der Welt, ihrer Subſtanz nach, von einer oberſten Urſache entgegen ſeyn dürſte. Dieſe Beſorgniſs iſt aber unnöthig, denn es iſt hier nur von den Erſcheinungen im Felde der Erfahrung die Rede, deren Einheit niemals möglich ſeyn würde, wenn wir neue Dinge, der Subſtanz nach, wollten entſtehen laſſen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorſtellen kann, nehmlich die Identität des Subſtratum. S. Beharrlichkeit; Beſtimmung, 2.;

Folge, 5. ff. u. Subſiſtenz.; Accidenz, 6. ff. und Anfangen.

6. Die Lehre von der Subſtanz iſt immer als eine der ſchwerſten in der Metaphyſik angeſehen worden. Die meiſten Erklärungen, die man von derſelben gegeben hat, haben ihre Schwierigkeiten gefunden. Dieſes rührte theils daher, daſs man ſie, als eine Kategorie, nicht real definiren kann, ſ. 4.; theils daher, daſs man ſie auf überſinnliche Gegenſtände, z. B. Gott, die Welt, die Seele u. ſ. w. anwandte; theils daſs man den Urſprung mancher Vorſtellungen nicht kannte, und daher auf die Schwierigkeiten fiel, ob man Raum, Zeit, Kräfte u. ſ. w. als Subſtanzen oder Accidenzen anſehen ſollte.

7. Materielle Subſtanz iſt dasjenige im Raume, was für ſich (d. i. abgeſondert von allem andern, was auſser ihm im Raume exiſtirt) beweglich iſt (N. 42), ſ. Leben. Materie iſt das Subject alles deſſen, was im Raume zur Exiſtenz der Dinge gezählt werden mag, alles Reale im Raume iſt immer ein Prädicat der Materie. Auſser der Materie kann ſonſt kein Subject gedacht werden, als etwa der Raum ſelbſt, nach Clarke's Vorſtellung. Der Raum iſt aber weder Subſtanz noch Accidenz, ſondern eine Anſchauung, deren Begriff noch gar nichts Exiſtirendes, ſondern bloſs die nothwendigen Bedingungen der äuſseren Relation möglicher Gegenſtände äuſserer Sinne enthalt. Alſo iſt in demſelben allein die Materie, als das Bewegliche im Raume, die Subſtanz in der Erſcheinung (*ſubſtantia phaenomenon*). Aber eben ſo werden auch alle Theile derſelben Subſtanzen heiſsen müſſen. Hierunter ſind freilich ſolche Theile der Materie zu verſtehen, die ſelbſt Subjecte und nicht bloſs Prädicate von andern Materien, mithin ſelbſt wiederum Materie ſind. Sie ſind aber ſelbſt Subjecte, wenn

ſie für ſich beweglich und alſo auch auſser der Verbindung mit andern Nebentheilen etwas im Raum exiſtirendes ſind; ſo wird die Materie immer wieder in Theile zertheilt, die wieder Materie ſind. Alſo iſt die eigene Beweglichkeit der Materie oder irgend eines Theils derſelben zugleich ein Beweis dafür, daſs dieſes Bewegliche und ein jeder bewegliche Theil deſſelben Subſtanz ſei (N. 42. f.), ſ. Cörper, 5. und Materie, 3. Dieſelbe Beſchaffenheit, wie mit dem Raum, hat es auch mit der Zeit, die eben ſo wenig eine Subſtanz iſt. Ob Kräfte Subſtanzen ſind, davon ſ. Kraft, 4.

8. Es iſt ferner die Frage (ſ. 3.), ob man die Realität einer Subſtanz, als überſinnliches, d. i. bloſses Verſtandeswesen, ſichern könne. Bei ſolchen Weſen muſs aber alles Bewuſstſeyn wegfallen, welches auf Zeitbedingungen beruht. Mithin muſs dabei von jeder Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, ſammt dem ganzen Geſetze der Continuitat des veränderten Gemüthszuſtandes abſtrahirt werden. Nun nehme man, dieſer Forderung gemäſs, den Begriff vom Menſchen weg (in welchem ſchon der Begriff eines Cörpers enthalten iſt). Man nehme ferner den Begriff von Vorſtellungen weg, deren Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt. Mithin nehme man alles weg, was Bedingungen der äuſsern ſowohl als innern Anſchauung enthält; denn das muſs man thun, wenn man den Begriff der Subſtanz als reine Kategorie, d. i. als ſolche, die allenfalls auch zum Erkenntniſs des Ueberſinnlichen dienen könnte, ihrer Realität nach ſichern will. Dann bleibt aber vom Begriff der Subſtanz nichts anders übrig, als der eines Etwas, deſſen Exiſtenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines bloſsen Prädicats von einem andern, gedacht werden muſs. Aus dieſem Begriff kann man nun ſchlechterdings kein Erkenntniſs von dem ſo

beſchaffenen Dinge herausbringen, ſogar nicht einmal, ob eine ſolche Beſchaffenheit (nehmlich die, daſs etwas ein abſolutes Subject ſei) auch nur möglich ſei (d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran ſie angetroffen werde). Nur empiriſche Anſchauung kann uns den Fall der Anwendung dieſes Begriffs geben (E. 73. f. C. 149.). S. Leibnitz, S. 551. Noch weniger kann man daraus ſchlieſsen, daſs ein ſolches Ding beharrlich ſei. Es iſt in der That merkwürdig, daſs die Metaphyſiker vor Kant nie einen Beweis für den Grundſatz der Beharrlichkeit geſucht haben (ſ. Analogie der Subſtantialität). Dies rührt ohne Zweifel von der Unmöglichkeit, dieſen Beweis aus dem Begriff der Subſtanz zu führen. Der gemeine Verſtand, der ohne dieſen Grundſatz keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich fand, erſetzte ihn durch ein Poſtulat. Denn aus der Erfahrung ſelbſt könnte er dieſen Grundſatz nimmermehr ziehen, theils weil ſie die Subſtanzen nicht dem Raum und der Zeit nach ins Unendliche verfolgen kann, theils weil der Grundſatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips *a priori* iſt. Das Geſetz der Beharrlichkeit der Subſtanzen findet nur zum Behuf der Erfahrung ſtatt, und kann daher nur von Dingen gelten, ſofern ſie in der Erfahrung erkannt, und mit andern verbunden werden ſollen (Pr. 138 *). f.).

9. In Beziehung auf praktiſche Grundſätze *a priori* aber kann der Begriff der Subſtanz, von einem überſinnlichen Dinge oder Noumen gebraucht, allerdings objective Realität in Anſehung der reinen praktiſchen Beſtimmungen der Vernunft bekommen. Die Möglichkeit eines Dinges, was bloſs als Subject, und nicht immer wieder als Prädicat von einem andern, exiſtiren könne, muſs zwar allerdings zu einem theoretiſchen Erkenntniſs deſ-

Digitized by Google

ſelben durch eine dieſem Begriffe correſpondirende Anſchauung belegt werden. Denn dieſer Erkenntniſs würde, ohne dies, keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniſs eines ſolchen Gegenſtandes zu Stande gebracht werden. Allein, wenn der Begriff der Subſtanz nicht ein conſtitutives, ſondern bloſs regulatives Princip des Gebrauchs der Vernunft abgeben ſoll (wie dieſes allemal der Fall mit der Idee eines Noumens iſt): ſo kann er auch als bloſse logiſche Function von einem Noumen (von deſſen Begriff die reale Möglichkeit unerweislich iſt) ſeinen in praktiſcher Abſicht unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben. Denn alsdann gilt der Begriff der Subſtanz nicht als ein objectiver Grund der Möglichkeit des Noumens, ſondern als ein ſubjectives Princip, des theoretiſchen oder praktiſchen Gebrauchs der Vernunft, in Anſehung der Phänomene (E. 74. f.).

10. Die Kategorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen ſchickt ſich nicht zu einer transſcendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer, regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn das der Subſtanz Inhärirende, die Accidenzen, ſind einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben auch eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art ſelbſt, wie die Subſtanz exiſtirt. Was hierbei noch ſcheinen könnte, eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſeyn, wäre der Begriff vom Subſtantialen. Allein dieſer bedeutet den Begriff von einem ſubſiſtirenden Gegenſtande überhaupt, ſofern man an ihm bloſs das transſcendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, ſo iſt das Subſtantiale eigentlich nicht das abſolut letzte Glied einer Reihe, wie das jederzeit iſt, was durch eine Idee der transſcendentalen Vernunft gedacht wird. Eben daſſelbe gilt

auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) (C. 441. M. I, 493). Allein ſieht man das Subſtantiale als das abſolute Letzte an, welches man in Gedanken hat, wenn man das, was in der Natur für Subſtanz gehalten wird, doch immer wieder für ein Accidenz erkennen muſs, ſo iſt es wirklich eine transſcendentale Idee, wie auch Kant ſelbſt anerkennt. Man hat nehmlich ſchon längſt angemerkt, daſs uns zu allen Subſtanzen das eigentliche Subject, nehmlich das unbekannt ſei, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (Prädicat), in Gedanken, abgeſondert worden, das iſt, das Subſtantiale. Es iſt aber hierbei wohl zu merken, daſs der menſchliche Verſtand darüber nicht in Anſpruch zu nehmen iſt. Aber wohl iſt er darüber in Anſpruch zu nehmen, daſs er dieſes Subſtantiale als eine bloſse Idee zu erkennen verlangt, gleich als wäre es ein gegebener Gegenſtand. Die reine Vernunft fordert, daſs wir zu jedem Prädicate eines Dinges ſein ihm zugehöriges Subject, zu dieſem aber (welches nothwendigerweiſe wiederum nur Prädicat iſt) fernerhin ſein Subject und ſo forthin ins Unendliche (oder ſo weit wir reichen) ſuchen ſollen. Folglich können wir nie zu einem abſolut letzten Subſtantiale gelangen. Wir ſollen nichts, wozu wir gelangen können, für ein abſolut letztes Subject halten. Wenn unſer Verſtand auch noch ſo tief eindränge, ſelbſt wenn ihm auch die ganze Natur aufgedeckt würde, ſo würden wir doch ein ſolches abſolutes Subſtantiale niemals denken können. Denn die ſpecifiſche (eigenthümliche) Natur unſeres Verſtandes beſteht darin, alles discurſiv, d. i. durch Begriffe, mithin durch lauter Prädicate zu denken, wozu alſo das abſolute Subject jederzeit fehlen muſs.' Daher ſind alle reale Eigenſchaften der Cörper lauter Accidenzen, ſogar die Undurchdringlichkeit. Denn auch die Undurchdringlichkeit müſ-

Digitized by Google

ſen wir uns als die Wirkung einer Kraft vorſtellen, dazu uns das Subject fehlt, d. i. die Subſtanz, welche dieſe Kraft hat; obwohl es die Undurchdringlichkeit iſt, durch welche es möglich wird, die Materie für eine Subſtanz zu erkennen (Pr. 134. f.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl II. Th. I. Abth. I. Buch II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 149. — II. Buch. I. Hauptſt. S. 183 — 186. II. Hauptſt. III Abſchn. S. 224. ff. — III. Hauptſt. S. 300. — II. Abth. II. B. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 441. IX. Abſchn. S. 553.

Lambert. Architectonik, 20. Hauptſt. §. 613. ff. II. B. S. 253. ff.

Subſtrat,

ſ. Subſtanz, 1., Analogie der Subſtanzialität, 3. Das überſinnliche Subſtrat der Natur iſt die Idee von einem Weſen an ſich, das den Grund des Zufälligen in den Erſcheinungen enthält, und von dem wir nichts bejahend beſtimmen können, ſ. Subſtanz, 10. und Stoff (U. 374.). Die Zeit iſt das Subſtrat der Erſcheinungen, heiſst, ſie iſt die beharrliche Form der innern Anſchauung. Die innern Anſchauungen, und mit ihnen auch die äuſsern, die nichts anders als Affectionen unſers Gemüths ſind, ſind in ſtetem Wechſel. Dieſer Wechſel aber gehet in der Zeit vor, welche beharret, indem alles übrige, was nicht zugleich in derſelben iſt, auf einander folget. Sie iſt alſo das, was den Anſchauungen die Form des Daſeyns, des Zugleichſeyns, des Nacheinanderſeyns, des Beharrens u. ſ. w. giebt. Man kann ſich alſo die Zeit als das Beharrliche vorſtellen, deſſen Accidenzen die Erſcheinungen ſind. Da nun die Zeit ſelbſt aber nicht wahrgenommen werden kann, ſo muſs an den Gegenſtänden der Wahrnehmung, d. i. an den

Erſcheinungen, das Subſtrat anzutreffen ſeyn, welches die Zeit vorſtellt; d. i. es muſs in den Erſcheinungen etwas ſeyn, was beharret, indem alles andere an ihm wechſelt, und was die beharrende Zeit repräſentirt, und das iſt die Subſtanz (C. 224. f.).

Subtilität,

ſubtilitas, *ſubtilité*. Bemerkung der kleinſten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten (A. 123.). Das Vermögen dazu heiſst Scharfſinn, ſ. Scharfſinn; und bringen dieſe Bemerkungen die Erkenntniſs nicht weiter, ſo heiſsen ſie leere Spitzfindigkeiten, ſ. Spitzfindigkeit.

Succeſſion,

Aufeinanderfolge, ſ. Folge. Die ſubjective Succeſſion iſt diejenige Succeſſion, da ich die Apprehenſion oder Auffaſſung des Mannigfaltigen in der Erſcheinung beliebig anſtelle, ſo daſs ich ſie auch in einer andern Ordnung anſtellen könnte, z. B. wenn ich ein Haus von oben nach unten, oder von der Rechten nach der Linken, oder umgekehrt betrachte. Die objective Succeſſion iſt diejenige Succeſſion, die in einer ſolchen Ordnung des Mannigfaltigen der Erſcheinung beſtehet, nach welcher die Apprehenſion des einen (was geſchieht) auf die des andern (was vorhergeht) nach einer Regel folgt. Wenn alſo zwei Zuſtände nach einander aufgefaſst werden, ſo folgen ſie in meiner Vorſtellung auf einander, dieſe Succeſſion iſt ſubjectiv oder nur für mich gültig, geſchieht nur in meiner Vorſtellung, wenn ſie beliebig iſt, und ich z. B. die Ordnung auch umkehren

kann; ſie iſt aber objectiv oder allgemein gültig, geſchieht in Aller Vorſtellung, wenn ſie nach einer Regel geſchieht, welche macht, daſs ich die beiden Zuſtände nicht anders als in dieſer Ordnung auffaſſen kann. Z. B. wenn ich ein Schiff den Strom hinab treiben ſehe, ſo kann ich nicht machen, daſs ſich die Auffaſſung umkehrt, und das Schiff nach meinem Belieben (bloſs durch eine andre Auffaſſung) auch den Strom hinauf fährt (C. 238. M. I, 279.).

2. Wir legen alſo die Succeſſion dem Object bei, oder ſagen, daſs ſie im Gegenſtande oder objectiv ſei, und unterſcheiden ſie von der Succeſſion im Subject oder der, die in uns oder ſubjectiv iſt, wenn derſelben eine uns zur Auffaſſung nach einer beſtimmten (dieſer und keiner andern) Ordnung nöthigende Regel zum Grunde liegt. Ja dieſe Nöthigung iſt es eigentlich, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Object (objectiven Succeſſion) allererſt möglich macht (C. 241. M. I, 284.). S. Analogie der Urſache und Wirkung, 2. S. 171.

3. Die Nothwendigkeit in der Succeſſion der Zeit iſt auch das einzige Kennzeichen in der Erfahrung, daſs etwas die Wirkung wovon ſei, weil nehmlich die Urſache mit ihrer Cauſalität nothwendig vorhergeht, aber nicht darauf folgen kann. Das Glas iſt durch die anziehende Kraft in der Oberfläche ſeiner innern Seiten die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche. Nun ſind beide Erſcheinungen, das Waſſer im Glaſe und das Steigen deſſelben über ſeine Horizontalfläche, zugleich; denn ſobald man das Waſſer mit dem Glaſe aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpft, ſo ſteigt das Waſſer auch an den Wänden des Glaſes über die Horizontalfläche. Aber eben die Nothwendigkeit in der Zeitfolge, daſs ich es nicht auch umkehren kann, und das Waſſer kann

ſteigen laſſen, ehe es an die Wände des Glaſes kömmt, iſt das Kennzeichen, daſs das Steigen eine Wirkung der anziehenden Kraft der Wände des Glaſes iſt (C. 249. M. I, 292.).

Sünde,

ſ. Hang, 15.

Supernaturaliſt,

ſupernaturaliſta, *ſupernaturaliſte*. Ein reiner Supernaturaliſt in Glaubensſachen iſt der, der den Glauben an eine übernatürliche göttliche Offenbarung zur allgemeinen Religion für nothwendig hält. Er hat den Namen davon, daſs er behauptet, der Menſch könne die ihm nöthige Religion nicht hinlänglich aus der Natur ſchöpfen (R. 232.), ſ. Rationalismus, 5. Ein ſolcher reiner Supernaturaliſt iſt jeder Anhänger des Orthodoxismus (Orthodoxiſt), ſ. Religion, 7.

2. Der reine Supernaturaliſt in Glaubensſachen hält ſich nicht innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht. Er behauptet die innere Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung, worüber doch kein Menſch etwas ausmachen kann. Er behauptet eigentlich das Gegentheil von dem reinen Rationaliſten in Glaubensſachen, beide überſchreiten die Grenzen ihrer Befugniſs, der eine maſst ſich an, zu wiſſen, daſs es keine Offenbarung geben könne, der andere, daſs es eine geben müſſe. S. Naturaliſt, 3. (R. 232.).

Superſtition,

ſ. Aberglaube, Religion, 4. und Afterdienſt.

Supponiren,

annehmen, vorausſetzen, ſ. Vorausſetzen.

Symbol,

ſymbolum, *ſymbole*. Die Geſtalt eines Dinges (Anſchauung), ſofern ſie nur zu einem Mittel der Vorſtellung durch Begriffe dient (A. 106.). Das Erkenntniſs durch Symbole heiſst ein ſymboliſches Erkenntniſs (*cognitio ſymbolica*, *connoiſſance ſymbolique*) oder auch ein figürliches Erkenntniſs (*cognitio ſpecioſa*, *connoiſſance ſpecieuſe*). So iſt die Streitaxt begraben ein Symbol vom Friede machen, und alle unſere Erkenntniſs von Gott, als einem überſinnlichen Weſen, iſt bloſs ſymboliſch, weil Verſtand, Wille, u. ſ. w. nicht directe, ſondern nur indirecte Darſtellungen der Begriffe von göttlichen Eigenſchaften ſind, indem ſie uns nicht darſtellen, wie Gott wirklich beſchaffen iſt, ſondern wie wir ihn uns vermittelſt einer Analogie mit dem Menſchen denken müſſen, ſ. Darſtellung, 7. und Erkenntniſs. Vom Intelligibeln giebt es nehmlich für den Menſchen keine Anſchauung, ſondern bloſs ſymboliſche Erkenntniſs. Denn alle unſere Anſchauung iſt an ein Princip der Form gebunden, nach der allein etwas unmittelbar, oder als Einzelnes (Individuum) vom Gemüthe angeſchauet und *in concreto* erkannt werden kann.

Digitized by Google

Das formale Princip unſerer Anſchauung aber (Raum und Zeit) iſt die Bedingung, unter der etwas Gegenſtand unſerer Sinne ſeyn kann, und iſt folglich kein Mittel zur intelligibeln Anſchauung. Ueberdem kommt die Materie aller unſerer Erkenntniſs bloſs von den Sinnen, während das Noumenon (Intelligibele) durch keine aus der Empfindung genommene Vorſtellung gedacht werden kann. Ein intelligibeler Begriff alſo iſt, als ein ſolcher, leer von allen *datis* der menſchlichen Anſchauung. Eine Anſchauung unſers Gemüths nehmlich beruht immer auf einem Leiden, und iſt darum auch nur unter der Bedingung möglich, daſs Etwas unſere Sinne rühre. Eine göttliche Anſchauung hingegen, die, als Princip der Dinge, dieſe nicht vorausſetzt (*principium eſt, non principiatum*), iſt unabhängig von Eindrücken und der Urquell aller Anſchauung, aber kann daher nur intellectuell ſeyn, eine Anſchauung, von der wir uns keinen Begriff machen können (S. III. §. 10.).

2. Charaktere ſind noch nicht Symbole, z. B. die Charaktere der Algebra ſind keine Symbole, ob ſie wohl auch ſinnliche Zeichen ſind, ſ. Darſtellung, 6. Charaktere können nehmlich auch bloſs mittelbare (indirecte) Zeichen ſeyn, die an ſich nichts bedeuten, ſondern nur durch Beigeſellung auf Anſchauungen und durch dieſe auf Begriffe führen, Symbole aber ſind wirkliche Geſtalten der Dinge, d. i. die Anſchauungen ſelbſt. Daher muſs die ſymboliſche Erkenntniſs nicht der intuitiven, ſondern der discurſiven entgegengeſetzt werden, in welcher letztern das Zeichen (*character, charactère*), z. B. das Wort, den Begriff nur als Wächter (*cuſtos, garde*) begleitet, damit uns der Begriff nicht wieder verloren geht, ſondern wieder vorgeſtellt werden kann. Das ſymboliſche iſt alſo nicht dem intuitiven (durch ſinnliche Anſchauun-

gen), ſondern dem intellectuellen (durch Begriffe), entgegengeſetzt. Symbole ſind bloſs Mittel des Verſtandes, aber nur indirect, durch eine Analogie mit gewiſſen Anſchauungen zu erkennen (A. 106. f.). S. Darſtellung, 6.

3. Wer ſich immer nur ſymboliſch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verſtandes, und die ſo oft bewunderten lebhaften Vorſtellungen der Wilden (bisweilen auch der vermeinten Weiſen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden iſt bloſse Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern. Und in der That haben die alten Geſänge, vom Homer an bis zum Oſſian, oder vom Orpheus an bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrags bloſs dem Mangel an Begriffen und Wörtern zu verdanken (A. 107.).

4. Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterſcheinungen (mit Schwedenborg) für bloſses Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibeln Welt ausgeben, iſt Schwärmerei. Aber in den Darſtellungen der zur Moralität gehörigen Begriffe (Ideen genannt) das Symboliſche vom Intellectuellen (Gottesdienſt von Religion) zu unterſcheiden, iſt Aufklärung. Denn die Moralität macht das Weſen der Religion aus, gehört mithin zur reinen Vernunft, und muſs alſo von der Hülle wohl unterſchieden werden. Wollte man dieſe einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle für die Sache ſelbſt halten, ſo würde man das Ideal der reinen praktiſchen Vernunft, einen moraliſchen Gott, gegen ein Idol vertauſchen und den Endzweck verfehlen. Daſs alle Völker der Erde mit dieſer Vertauſchung angefangen haben, und daſs man die heiligen Schriften buchſtäblich auslegen müſſe, wenn man wiſſen will, was die Verfaſſer derſelben bei der Abfaſſung derſelben ſelbſt gedacht haben, iſt nicht zu

Digitized by Google

ſtreiten. Denn es würde unredlich gehandelt ſeyn, ihre Worte zu verdrehen, wenn man ſie in dieſem Fall ſymboliſch auslegen, d. i. dem directen Sinn einen indirecten unterlegen wollte. Wenn es aber nicht bloſs um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, ſondern auch und zwar weſentlich um die Wahrheit der Lehre zu thun iſt, ſo kann und ſoll man dieſe als bloſse ſymboliſche Vorſtellungsart auslegen. Denn ſonſt würde der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen, und eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche würden die praktiſchen Ideen verdrängen (A. 107.). S. übrigens Darſtellung, 5. ff. und Zeichen, auch Auslegung.

Symboliſche,

Conſtruction, ſ. Darſtellung, 5, b. ff. und Conſtruiren, 9.

Sympathie,

ſympathia, *ſympathie*. Dieſes Wort bezeichnet ein Gefühl. Es iſt das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche das Schickſal über andere Menſchen verhängt (U. 127.). Dahingegen heiſst das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche die Menſchen ſich ſelbſt anthun, Antipathie in Grundſätzen. Die letztere beruhet auf Ideen der praktiſchen Vernunft, und iſt erhaben, die erſtere kann allenfalls nur für ſchön gelten (U. 127.). S. Mitgefühl.

Symptom,

ſ. Leidenſchaft, 10.

Digitized by Google

Syncretismus,

ſ. Kirchenglaube, 5. d. und Latitudinarier, 2.

Synthefis,

Verknüpfung, ſ. Kategorie, 4. ff. und 44. ff., Zuſammenſetzung, Verbindung und ſynthetiſches Urtheil.

1. der Apprehenſion, ſ. Apprehenſion.

2. der Recognition, ſ. Anſchauung, 11.

3. der Reproduction, ſ. Apprehenſion, 4.

4. Figürliche Synthefis (*ſynthefis ſpecioſa*, *ſynthèſe ſpecieuſe*), ſ. Kategorie, 53. und Einbildungskraft, 2, f. 5.

5. Intellectuale Synthefis, Verſtandesverbindung der Apperception (*ſynthefis intellectualis*, *ſynthèſe intellectuelle*), ſ. Einbildungskraft, 3. ff. Die intellectuale transſcendentale Synthefis iſt eine Synthefis aus lauter Begriffen *a priori* (C. 747). Sie iſt eine eigenthümliche Synthefis der Philoſophie, die der Mathematik ſo wenig möglich iſt, als die figürliche der Philoſophie. Dieſe intellectuale Synthefis betrifft aber nicht ein individuelles Ding, ſondern ein Ding überhaupt, d. i. es iſt die Synthefis der Bedingungen des Verſtandes, unter welchen die Wahrnehmung eines Dinges zur möglichen Erfahrung gehören kann (C. 747. M. I, 566.).

6. Mathematiſche Syntheſis (*ſyntheſis mathematica, ſynthèſe mathématique*), die Syntheſis durch die Kategorien der Quantität und Qualität (C. 557). Die Syntheſis durch die Kategorien der Relation und Modalität hingegen heiſst die dynamiſche Syntheſis (*ſyntheſis dynamica, ſynthèſe dynamique*). Die mathematiſche iſt nehmlich eine Syntheſis des Gleichartigen, die dynamiſche, eine Syntheſis des Ungleichartigen (P. 186. Pr. 150.).

7. Progreſſive Syntheſis (*ſyntheſis progreſſiva, ſynthèſe progreſſive*). Die Syntheſis kann eine Reihe ausmachen, wenn nehmlich eine Menge einzelner Vorſtellungen ſo mit einander verknüpft ſind, daſs ſie alle durch ein ihnen gemeinſchaftliches Geſetz beſtimmt ſind. So macht die Syntheſis oder Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen eine ſolche Reihe aus, weil jede Wirkung eine Urſache hat, welche wiederum die Wirkung einer andern Urſache iſt, ſ. Reihe (C. 436.). In einer ſolchen Reihe iſt jedes Glied, — ſo heiſst nehmlich jede einzelne Vorſtellung, die nach demſelben Geſetz beſtimmt iſt, nach welchem jede andere beſtimmt iſt, — durch die unmittelbar vorhergehende oder nachfolgende beſtimmt. Die Vorſtellung, durch welche die andere beſtimmt iſt, heiſst ihre Bedingung, die dadurch beſtimmte aber das dadurch Bedingte, oder die Folge der Bedingung. Nun nennt Kant die Syntheſis einer Reihe, die auf der Seite des Bedingten fortgeht, d. i. von der nächſten Folge zu den entferntern, die progreſſive Syntheſis. Diejenige Verknüpfung der Reihe von Urſachen und Wirkungen, z. B. der Väter und Söhne, bei der ich von den Urſachen zu den Wirkungen, von dem Vater zum Sohn, von dieſem Sohn wieder zu ſeinem Sohn fortgehe u. ſ. f., iſt alſo eine progreſſive Syntheſis. Sie geht *in conſequentia*, d. h. von dem Vorhergehenden zu dem Nachfolgenden fort. Wenn

dieſes geſchicht, ſo iſt der Fortgang ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunſt, weil wir zur vollſtändigen Begreiflichkeit des in der Erſcheinung gegebenen der Folgen nicht bedürfen, wohl aber der Gründe. Wie weit ſich die Reihe der Vater und Söhne fortſetzen, und ob es in derſelben einen letzten Sohn geben werde, wenn wir von den Vatern zu den Söhnen fortſchreiten, das macht die Reihe nicht begreiflicher und iſt willkührlich, wohl aber iſt uns im Rückgang von den Sohnen zu den Vatern die Frage nach dem erſten Vater nothwendig, und ihre Beantwortung macht die ganze Reihe erſt vollſtändig begreiflich (C. 438. M. I, 490.). S. Progreſſus.

8. Qualitative Syntheſis (*ſyntheſis qualitativa, ſynthèſe qualitative*). Die Syntheſis in der Reihe der einander ſubordinirten Bedingungen (S. III, §. 1. *)). Sie iſt von zweierlei Art, entweder die progreſſive qualitative Syntheſis, die Syntheſis des Fortſchreitens in der Reihe des Subordinirten von der Bedingung zum Bedingten, ſ. Progreſſive Syntheſis; oder die regreſſive qualitative Syntheſis, die Syntheſis des Rückgangs in der Reihe des Subordinirten von dem Bedingten zur Bedingung, ſ. Regreſſive Syntheſis.

9. Quantitative Syntheſis. (*ſyntheſis quantitativa, ſyntheſe quantitative*). Die Syntheſis des Fortſchreitens in der Reihe des Coordinirten, vom gegebenen Theil durch die Nebentheile deſſelben bis zum Ganzen (S. III, §. 1. *)). So kann ich im Raum fortſchreiten von einem Theil deſſelben zum andern, da nun dieſe Theile alle neben einander, nicht, wie die der Zeit, nach oder vor einander ſind, ſo ſind ſie einander nicht ſubordinirt, einer

kömmt nicht nothwendig eher als der andere, ſondern ſie ſind einander coordinirt, oder es iſt die Ordnung, nach welcher man ſie durchläuft, ganz beliebig und zufällig. Dieſe Syntheſis iſt demnach quantitativ, aber ſie hört nicht eher auf, als bis dieſe Theile alle durchlaufen ſind, alſo bis ich den ganzen Raum habe, welches der Weltraum ſeyn würde; eine Idee, die nie erreicht, ſondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann (S. III, §. 1.). Es iſt nehmlich ein Anderes, nachdem die Theile, z. B. von einem beſtimmten Raum, etwa von der Erdoberfläche, gegeben ſind, die Syntheſis (Zuſammenſetzung) des Ganzen durch einen abſtracten Verſtandesbegriff (das Ganze) zu denken; ein Anderes iſt es, dieſen allgemeinen Begriff (des Ganzen), als eine Aufgabe der Vernunft, durch ein ſinnliches Erkenntniſsvermögen auszuführen, d. h. ihn *in concreto* an einer beſtimmten Anſchauung vorzuſtellen. Das erſtere geſchieht durch den Begriff von der Syntheſis (Zuſammenſetzung) überhaupt, wieferne derſelbe ein Vieles unter ſich, reſpective gegen einander, enthält. Der letztere beruht auf Bedingungen der Zeit, wieferne durch die ſucceſſive Hinzufügung eines Theils zum andern der Begriff von einem Zuſammengeſetzten genetiſch (d. h. durch eine Syntheſis) möglich iſt. Das erſtere geſchieht durch allgemeine Begriffe des Verſtandes (Kategorien), das letztere betrifft die Geſetze der Anſchauung. Wenn aber zu einem Ganzen Allheit der Theile gehört: ſo kann es keine vollendete Syntheſis geben (alſo kein Ganzes), wenn ſie nicht in einer begrenzten und beſtimmbaren Zeit vollendet werden kann. Weil aber bei einem Unendlichen das Fortſchreiten von den Theilen zum gegebenen Ganzen keine Grenze hat, und daher eine Syntheſis unmöglich vollendet werden kann, ſo kann kein zuſammengeſetztes Unendliche in Rückſicht

der Totalität vollſtändig in einer beſtimmten Anſchauung vorgeſtellt werden. Hieraus erhellet, wie man bei der gewöhnlichen Verwechſelung des Unvorſtellbaren mit dem Unmöglichen den Begriff vom Unendlichen faſt allgemein verwerfen konnte; indem freilich die Vorſtellung deſſelben nach den Geſetzen der anſchaulichen Erkenntniſs unmöglich iſt. S. Unmöglich (S. III. §. 1.).

10. Regreſſive Syntheſis (*ſyntheſis regreſſiva, ſyntheſe regreſſive*). Die Syntheſis einer Reihe, die auf der Seite der Bedingungen fortgeht, d. i. von derjenigen Bedingung an, welche die nächſte zur gegebenen Erſcheinung iſt, zu den entferntern Bedingungen. Der Rückgang von dem Vater eines exiſtirenden Menſchen zu dem Vater dieſes Vaters, und ſo weiter in der Reihe der Väter bis zu den entferntern, iſt eine ſolche regreſſive Syntheſis. Sie geht *in antecedentia*, d. h. von dem Nachfolgenden zu den Vorhergehenden zurück. So beſchäftigen ſich die kosmologiſchen Ideen (z. B. Weltanfang, Einfaches, u. ſ. w.) mit der Totalität der regreſſiven Syntheſis, d. i. ſie ſollen im Rückgange der Reihe das letzte Glied ſeyn, welches die ganze Reihe im Rückgange vollendet (z. B. Weltanfang ſoll die Reihe der Weltveränderungen, wenn man von der jetzt gegebenen in die Reihe derer, die ihr vorher gingen, zurückgeht, anfangen und das erſte Glied derſelben ſeyn). Dieſe Ideen gehen alſo *in antecedentia* (C. 438. M. I, 490.). S. Vernunftbegriff.

11. Reine Syntheſis (*ſyntheſis pura, ſynthèſe pure*), ſ. Kategorie, 5. und Einheit, ſynthetiſche.

12. Reine intellectuale Syntheſis, ſ. Kategorie, 53.

13. Sinnliche Syntheſis (*ſyntheſis ſenſualis*, *ſynthèſe ſenſuelle*), ſ. Kategorie, 53.

14. Transſcendentale Syntheſis (*ſyntheſis transſcendentalis*, *ſynthèſe transſcendentale*), ſ. Einbildungskraft, 3. Sie iſt entweder die figürliche, ſ. Syntheſis, figürliche, oder die intellectuale, ſ. Syntheſis, intellectuale.

Synthetiſches Urtheil,

verknüpfendes, erweiterndes Urtheil, Erweiterungsurtheil (*judicium ſyntheticum*), iſt ein ſolches Urtheil, in welchem das Verhältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo beſchaffen iſt, daſs das Prädicat B ganz auſser dem Begriffe A liegt, ob es zwar mit demſelben in Verknüpfung ſteht, oder auch nicht. Das Wort ſynthetiſch iſt griechiſch, und bedeutet was ſich zuſammenſetzen, verknüpfen läſst. Das Urtheil: einige Cörper ſind ſchwer, enthält etwas im Prädicate ſchwer, was in dem allgemeinen Begriffe von Cörper nicht wirklich gedacht wird; es vergröſsert alſo meine Erkenntniſs vom Cörper, indem es zu meinem Begriffe von demſelben etwas hinzuthut. Dieſe Urtheile ſind den analytiſchen entgegengeſetzt, in welchen das Prädicat ſelbſt oder ſein Gegentheil im Begriff des Subjects enthalten iſt. In ſynthetiſchen Urtheilen ſoll man alſo aus dem im Subject gegebenen Begriff hinaus gehen, um mit ihm einen ganz andern im Prädicat befindlichen Begriff zu verbinden (C. 193. M. I, 222.). Ein ſynthetiſches Urtheil iſt alſo ein ſolches Urtheil, durch deſſen Prädicat ich dem Subject des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriff denke, von dem ich dies Prädicat ausſage, welches letztere alſo das Erkenntniſs über das, was

Digitized by Google

jener Begriff ertheilt, vermehrt (E. 81. C. 10. Pr. 25.). S. Erweiterungsurtheil.

2. Die evidenten Sätze der Zahlverhältniſſe ſind ſolche ſynthetiſche Urtheile. Da man dieſes noch immer bezweifelt, ſo will ich hier das Miſsverſtändniſs noch auf eine andere Art, als im Artikel: Analytiſches Urtheil, 16. und Erweiterungsurtheil, 2. aufdecken. Wenn man ſagt: 7 + 5 = 12, d. i. wenn ich 5 zu 7 hinzuſetze, ſo habe ich zwölf: ſo hat wohl noch Niemand daran gezweifelt, daſs beides, 7 und 5 zuſammen und 12, der Sache nach einerlei ſei, denn das ſagt ja eben die Formel aus, nehmlich daſs die Addition von 5 und 7, 12 gebe. Allein davon iſt gar nicht die Rede, wenn behauptet wird, das Urtheil, das dieſe Formel ausſage, ſei ſynthetiſch. Denn wenn ich ſage, Auguſtus iſt ein Kaiſer, ſo iſt auch beides, Auguſtus und der Kaiſer, einerlei. Aber dennoch denke ich mir unter dem Auguſtus etwas anders als unter dem Kaiſer, und beide Begriffe können auch wohl nicht einerlei ſeyn. Eben ſo iſt es auch mit unſerer Zahlformel. Denn das Subject heiſst, eine aus 5 und 7 zuſammengeſetzte Zahl, das Prädicat, iſt die Zahl zwölf. Nun iſt es aber doch ganz richtig, daſs das Verhältniſs des Begriffs einer Zahl, die aus 5 und 7 zuſammengeſetzt iſt, zu dem Begriff der Zahl zwölf ſo beſchaffen iſt, daſs der Begriff der Zahl ganz auſser dem Begriff der aus 7 und 5 zuſammengeſetzten Zahl liegt. Beide Zahlen ſind freilich die nehmliche, und das finde ich eben, wenn ich beide Begriffe durch das Durchzählen ihrer Einheiten conſtruire. Aber eben hierin liegt der Irrthum, daſs man dieſes Durchzählen (die Conſtruction) mit der Entwickelung der beiden Begriffe (der Analyſis) verwechſelt. Beide Begriffe ſtehen allerdings mit einander in Verknüpfung, denn ſie ſind gerade ſo, wie Auguſtus und der Kaiſer, Begriffe von dem nehmlichen Gegenſtande,

Digitized by Google

aber ſie geben ihn nicht durch die nehmlichen Merkmale zu denken, und alſo können auch nicht die Merkmale des einen Begriffs in dem andern Begriff gefunden werden, und beide kein analytiſches Urtheil ſeyn. Zwölfe iſt weder fünfe noch ſieben, noch die Hinzufügung von fünfe zu ſieben. Daſs alſo dieſe Zuſammenſetzung von fünf und ſieben das nehmliche giebt, was ich mir auch unter zwölfe denke, folgt nicht aus der Vergleichung der Begriffe, ſondern aus der Zuſammenſetzung der wirklichen Dinge, aus der Addition der fünf und ſieben Einheiten einer arithmetiſchen Operation, die doch wohl keine logiſche Analyſe von Begriffen iſt. (C. 205. M. I. 240.). Der Begriff der Summe, welcher durch das Zeichen + ausgedrückt wird, enthält nichts weiter, als die Vereinigung der beiden Zahlen 5 und 7 in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſei, die beide 5 und 7 zuſammenfaſst. Der Begriff von 12 iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daſs ich mir bloſs jene Vereinigung von 7 und 5 denke, und ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die 12 nicht antreffen. Man muſs über dieſen Begriff hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, und die Einheiten (wie Segner oder Käſtner in der Arithmetik) durch Puncte darſtellt (ſ. Erweiterungsurtheil, 2. und Analytiſches Urtheil, 16.). Man erweitert alſo wirklich ſeinen Begriff von 7 + 5 und thut, vermittelſt der Anſchauung, zu dem Begriff der Zuſammenſetzung der 7 und 5 noch den hinzu, daſs dieſes gerade 12 gebe, welches in dem Begriff der Zuſammenſetzung der 7 und 12 nicht gedacht wurde, d. i. der arithmetiſche Satz 7 + 5 = 12 iſt mit allen Sätzen dieſer Art ſynthetiſch (Pr. 28. f.).

3. Eben ſo ſind auch alle Grundſätze der

Geometrie, ja alle eigentlich geometriſchen Sätze, ſynthetiſch. Daſs die gerade Linie unter allen den Linien, die zwiſchen den zwei nehmlichen Puncten liegen, die kürzeſte ſei, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn der Begriff vom Geraden enthält ja eine Qualität, Kürze und Länge ſind aber Quantitäten, beide können alſo nicht als Merkmale in der Qualität des Geraden enthalten ſeyn. Anſchauung muſs alſo hier zu Hülfe genommen werden, vermittelſt deren allein die Syntheſis in jenem Satze möglich iſt (Pr. 29.).

4. Der berühmte Wolf (ſ. Wolfiſche Philoſophie) und der ſeinen Fuſstapfen folgende ſcharfſinnige Baumgarten (ſ. Baumgarten) ſuchten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes (der Cauſalität) im Satze des Widerſpruchs (der Contradiction), allein der letztere iſt logiſch und analytiſch, der erſtere aber metaphyſiſch und ſynthetiſch. Locke hat zuerſt die ſynthetiſchen Urtheile geahndet, ſ. Analytiſches Urtheil, 4. (Pr. 31.). Daſs die mathematiſche Erkenntniſs in ihren Sätzen über den Begriff des Subjects hinaus zur Anſchauung geht, und ſie alſo insgeſammt ſynthetiſch ſind, findet man im Artikel Mathematik, 4. (Pr. 34.). Die Vernachläſſigung der Erkenntniſs dieſer ſynthetiſchen Urtheile hat der Philoſophie viel Nachtheil zugezogen. Hume unterſchied zwar noch nicht deutlich die ſynthetiſchen Sätze von den analytiſchen, aber wenn man ſeine Behauptungen auf den Sprachgebrauch der kritiſchen Philoſophie bringt, ſo behauptete er eigentlich, die reine Mathematik enthalte bloſs analytiſche, die Metaphyſik aber ſynthetiſche Sätze *a priori*, ſ. Hume, 5. Daſs die Sätze der Metaphyſik ſynthetiſch ſind, findet man im Artikel Metaphyſik. Sie hat zwar auch analytiſche Sätze, allein dieſe enthalten nur die

Digitized by Google

Entwickelung der **metaphyſiſchen** Begriffe, und können (gleichſam als **erklärende Philoſophie** *philoſophia definitiva, philoſophie definitive*) als ein beſonderer Theil vorgetragen werden, abgeſondert von den eigentlichen Sätzen, welche die Metaphyſik ausmachen (Pr. 37). Metaphyſik hat es eigentlich mit ſynthetiſchen Sätzen *a priori* zu thun, ſie muſs aber freilich, wie jede Erkenntniſsart, auch Sätze haben, die, als Zergliederungen der metaphyſiſchen Begriffe, dieſe bloſs deutlich machen. Aber die **Erzeugung** der Erkenntniſs *a priori*, ſowohl den Anſchauungen als Begriffen nach, und der ſynthetiſchen philoſophiſchen Sätze *a priori* machen den weſentlichen Inhalt der Metaphyſik aus (Pr. 37. f.). Daſs die **reine Naturwiſſenſchaft** ſynthetiſche Erkenntniſſe *a priori* enthalte, findet man im Artikel **Naturwiſſenſchaft**, 4. Wir dürfen alſo nicht fragen, **ob** ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* möglich ſei, ſondern nur: **wie ſie möglich ſei** (Pr. 39. f.).

5. Die Möglichkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in **ſynthetiſchen** Urtheilen *a poſteriori*, d. i. ſolchen, welche aus der Erfahrung geſchöpft werden, bedarf keiner beſondern Erklärung; denn Erfahrung iſt ſelbſt nichts anders, als eine **continuirliche Zuſammenfügung** (Syntheſis) der Wahrnehmungen. Nur die Möglichkeit der ſynthetiſchen Sätze *a priori* bedarf einer Unterſuchung (Pr. 40.). Daſs es ſynthetiſche Sätze *a priori* giebt, haben wir geſehen. Die Frage iſt alſo: **wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich?** Dieſe Frage iſt einerlei mit der: **wie iſt Erkenntniſs aus reiner Vernunft möglich?** denn dieſe iſt, die logiſche ausgenommen, jederzeit ſynthetiſch (Pr. 41.). Sie iſt alſo auch einerlei mit der Frage: **wie iſt Metaphyſik möglich?** und auf ihrer Beantwortung beruhet das Stehen und Fallen der Metaphyſik, ſ. **Metaphyſik**, 5. und **Aufgabe**

(Pr. 42.). Dieſe Frage iſt für alle metaphyſiſche Dogmatiker ein unvermeidlicher Stein des Anſtoſses geweſen, und noch hat keiner von ihnen denſelben aus dem Wege geräumet, mit dem bloſsen Satze des Widerſpruchs aber laſst ſich hier nichts ausrichten (E. 77.), ſ. Analytiſches Urtheil 11. Nur durch eine genugthuende Beantwortung dieſer Frage, welche bloſs durch Kritik des Erkenntniſsvermögens möglich iſt, hört der blinde Dogmatismus und der nie genugthuende Skepticismus auf. Dieſe Aufgabe war vor Kant noch nicht beantwortet worden, und daher waren vor ihm alle Metaphyſiker Dogmatiker oder Skeptiker, ſie mochten noch ſo groſse Verdienſte und einen noch ſo gegründeten groſsen Namen haben (E. 80.).

6. Da man in einem ſynthetiſchen Urtheil über den im Subject gegebenen Begriff hinausgehen muſs, um ihn mit dem Begriff im Prädicat ſynthetiſch zu vergleichen, ſo iſt dazu ein Drittes nöthig, worin allein die Syntheſis zweier Begriffe entſtehen kann. Was iſt nun bei ſolchen ſynthetiſchen philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Urtheilen, denen es an Anſchauung und auch an der Erfahrung fehlt, dieſes Dritte, als das, was die Verknüpfung zweier Begriffe in ſynthetiſchen Urtheilen vermittelt? Daſſelbe iſt in den drei Quellen zu ſuchen, aus welchen allein Vorſtellungen *a priori* entſpringen, da hier die Rede von der Verknüpfung in ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* iſt. Dieſe drei Quellen ſind:

a. der innere Sinn und die Form deſſelben *a priori*, die Zeit. Alle unſere äuſsern und innern Vorſtellungen ſind in dieſem unſern innern Sinn enthalten, und daher auch in der Zeit; denn was wir wahrnehmen von äuſsern Gegenſtänden, muſs unſer Gemüth vermittelſt eines Sinnes afficiren, und folglich im Gemüth, d. i. durch den innern Sinn vorgeſtellt werden. Hierdurch

ſind ſchon alle unſre Vorſtellungen mit einander verknüpft, daſs ſie in dem Inbegriff dieſer unſerer Vorſtellungen mit enthalten ſind, und zu irgend einer Zeit gehören;

b. die Einbildungskraft iſt das, was dieſe Syntheſis möglich macht, und jede aufgefaſste Vorſtellung zu den übrigen hinzuthut;

c. die Einheit des Bewuſstſeyns aber macht die ſynthetiſche Einheit, die zu einem jeden Urtheil durchaus nothwendig iſt, das iſt, daſs Subject und Prädicat auf eine nothwendige Art in Ein Bewuſstſeyn zuſammengefaſst werden, ſo daſs ſie beide als in Einem Gegenſtande vereinigt gedacht werden müſſen, nöthig.

Soll z. B. das Urtheil möglich ſeyn: alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich, welches ein ſynthetiſches Urtheil iſt, da in dem Begriff der Subſtanz nicht der Begriff des Beharrlichen, ſondern bloſs des Beſtimmbaren, das ſelbſt nicht weiter Beſtimmung iſt, liegt: ſo iſt dreierlei dazu nöthig:

a. Die Dinge, von denen das Urtheil gilt, oder in welchen etwas als Subſtanz ſoll erkannt werden, müſſen Objecte des innern Sinnes, und folglich in der Zeit, d. i. Erſcheinungen ſeyn;

b. durch die Einbildungskraft müſſen die Afficirungen des Gemüths durch den Sinn nach und nach aufgefaſst (apprehendirt) und zu einander hinzugethan werden. Soll nun durch dieſe Afficirungen etwas im Gegenſtande als wechſelnd oder als zugleich ſeyend erkannt werden: ſo muſs

c. eine Verſtandesverknüpfung hinein gelegt werden, vermittelſt einer Verſtandeseinheit,

die den Wechſel oder das Zugleichſeyn nicht nur wahrnehmbar macht, ſondern auch als nothwendig darſtellt. Wir könnten nie beſtimmen, da die Auffaſſung (Apprehenſion) der Afficirungen durch den Sinn jederzeit nach einander geſchieht, ob auch die Gegenſtände nach einander oder zugleich ſeyen, wenn nicht durch den Verſtand jene Afficirungen ſo mit einander verknüpft werden könnten, daſs durch die Natur des Verſtandes etwas nothwendig als bleibend oder beharrlich im Bewuſstſeyn vorgeſtellt würde, an welchem Beharrlichen der Wechſel oder das Zugleichſeyn wahrgenommen, und nicht als etwas in der bloſsen Apprehenſion durch den Sinn, ſondern als etwas im Gegenſtande, folglich mit Nothwendigkeit verknüpft, erkannt werden kann. S. Anſchauung, 11. (C. 194. M. I, 223.).

7. Man ſiehet hieraus, daſs die Möglichkeit der Erfahrung und der Erfahrungsgegenſtände ſelbſt auf dieſer Syntheſis beruhet, die in den ſynthetiſchen philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Urtheilen ausgedrückt werden; und daſs alſo ihre Möglichkeit auf dem Verſtande beruhet, der eine ſolche Selbſtthätigkeit (Spontaneität) iſt, die ſinnlichen Eindrücke ſo mit einander zu verknüpfen, daſs dieſe Verknüpfung Nothwendigkeit hat, und ſo als im Gegenſtande befindlich vorgeſtellt werden muſs. Das Dritte alſo, welches ſynthetiſche Urtheile *a priori*, die doch der Anſchauung ermangeln, möglich macht, iſt die Möglichkeit des Gegenſtandes der Erfahrung ſelbſt. Wir könnten gar nichts als Gegenſtand erkennen, ſondern alle Afficirungen der Sinne würden bloſs Traum und Spiel ohne Sinn ſeyn, brächte nicht etwas Einheit und Nothwendigkeit dieſer Einheit in die Zuſammenſetzung (Syntheſis) derſelben, die in unſerem Bewuſstſeyn vorgeht. Folglich beruhet alle Erfahrung, die

nichts anders iſt, als eine Verknüpfung der Gegenſtände zu einer nothwendigen Einheit, und jeder Erfahrungsgegenſtand, der nichts anders iſt, als ein Verknüpftes der Afficirungen zu Einheiten der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und die daher ihren Grund in dem verknüpfenden Vermögen (dem Verſtande) ſelbſt haben, auf dieſer ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen. Die Erfahrung alſo mit ſammt ihren Gegenſtänden hat auch Principien ihrer Form, die im Verſtande alſo *a priori* liegen, nehmlich gewiſſe Begriffe (z. B. den der Subſtanz), welche allgemeine Regeln ſind, die der Syntheſis der Erſcheinungen Einheit geben, und dieſe Regeln oder Begriffe ſind nichts anders, als die Kategorien, deren Natur und Beſchaffenheit, d. i. wie ſie die Erſcheinungen und die Afficirungen des Gemüths zu Erſcheinungen verknüpfen, ſich in den ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* ausdrückt (C. 195. M. I, 225.). Daſs ſelbſt die ganze Geometrie ein Hirngeſpinſt wäre, wäre der Raum, deſſen verſchiedene Syntheſen die Geometrie lehrt, nicht die Bedingung zur äuſsern Erfahrung, ſo daſs es ohne ihn keine äuſsern Gegenſtände geben könnte, findet man im Artikel Raum, 20.

8. Alle Syntheſis *a priori* hat folglich nur dadurch Wahrheit, daſs durch ſie allein Erfahrung möglich iſt. Sie enthält nichts weiter, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt, und ohne eine ſolche Syntheſis *a priori* könnte es gar keine empiriſche Syntheſis geben. Die Erfahrung, welche alſo auf dieſer Syntheſis *a priori* beruht, iſt alſo die einzige Erkenntniſsart, die, weil ſie ſonſt nicht möglich ſeyn würde, aller andern Syntheſis Realität giebt (C. 196. f. M. I, 227.). Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in ſynthetiſchen Urtheilen beruhet demnach darauf, daſs dieſe Verknüpfung die nothwen-

dige Bedingung iſt, ohne welche das Mannigfaltige in einer möglichen Erfahrung keine ſynthetiſche Einheit haben, und alſo auch keinen Gegenſtand geben würde. Z. B. in jedem ſinnlichen Gegenſtande beharret die Subſtanz. Ohne daſs etwas immer bleibt, wenn alles andere an ihm wechſelt, würde es gar keinen Gegenſtand geben können, denn eben dieſes Beharrliche oder immer Bleibende iſt das, was wir den Gegenſtand nennen, das, was wechſelt, gehört nur zu der Art, wie der Gegenſtand vorhanden iſt, oder zu ſeinem Zuſtande. Allein dieſe Beſchaffenheit entſpringt aus dem Verſtande ſelbſt, der keiner andern als ſolcher Vorſtellungen, wenn er Gegenſtände erkennen ſoll, fähig iſt, folglich können auch die für ihn erkennbaren Gegenſtände nur Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände ſeyn. Alle ſynthetiſchen Sätze beruhen alſo auf dem Princip: ein jeder Gegenſtand der Sinne ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung (C. 197. M. I, 228.).

9. Synthetiſche Urtheile *a priori*, denen die Anſchauung ermangelt, und die daher philoſophiſch ſind, ſind daher möglich, wenn wir

a. die formalen Bedingungen der Anſchauung *a priori* (Zeit, und für die äuſsern Gegenſtände auch Raum),

b. die Syntheſis der Einbildungskraft (der Apprehenſion, Reproduction und Recognition, ſ. Anſchauung, 11), und

c. die nothwendige Einheit derſelben in einer transſcendentalen Apperception (durch die Vorſtellung des Ich und die Kategorien, ſ. dieſe Artikel)

Digitized by Google

auf ein mögliches Erfahrungserkenntniſs überhaupt beziehen. Nur als Bedingung der Erfahrung und ihrer Gegenſtände, die ſonſt nicht möglich wären, hat die Verknüpfung in einem ſynthetiſchen Urtheile *a priori* Gültigkeit. Und wir müſſen daher die Möglichkeit ſolcher Urtheile gänzlich verwerfen, damit aber zugleich die Möglichkeit ſinnlicher Gegenſtände, oder ſagen:

> Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung (C. 197. M. I, 229.).

Syſtem,

ſyſtema, *ſyſtème*. Die Einheit der mannigfaltigen Erkenntniſſe unter einer Idee (C. 860.). Die Idee iſt ein Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen der Erkenntniſſe, ſofern durch denſelben der Umfang des Mannigfaltigen dieſer Erkenntniſſe ſowohl, als die Stelle ihrer Theile unter einander *a priori* beſtimmt wird. Dieſer ſcientifiſche Vernunftbegriff enthält alſo den Zweck dieſer Erkenntniſſe und die Form des Ganzen derſelben, das mit dieſem Vernunftbegriff congruirt, d. i. demſelben vollkommen gleich und ähnlich iſt. Alle Theile des Ganzen beziehen ſich, ſowohl jeder für ſich, als auch unter einander auf jene Einheit des Zwecks, welches macht, daſs man einen jeden nicht vorhandenen Theil bei der Kenntniſs der übrigen vermiſst.

2. Zu einem Syſtem findet alſo keine zufällige Hinzuſetzung ſtatt, ferner keine unbeſtimmte Gröſse der Vollkommenheit, die nicht ihre *a priori*

beſtimmten Grenzen habe. Alſo iſt das Ganze **gegliedert** (articulirt) und nicht **gehäuft** (kein Aggregat), es kann **innerlich**, aber nicht **äuſserlich** wachſen. Es iſt alſo einem thieriſchen Cörper ähnlich, deſſen Glieder zu ihren Zwecken immer ſtärker und tüchtiger werden, indem ſie ſich immer mehr, durch die Nahrungsmittel, welche das Thier zu ſich nimmt, ausdehnen, deſſen Wachsthum aber doch kein neues Glied hinzugeſetzt, und an dem die Proportion ſeiner Glieder unter einander auch nicht verändert wird. In einem ſolchen Syſtem können nun unſre Erkenntniſſe allein die weſentlichen Zwecke der Vernunft unterſtützen und befördern; denn auſser einem ſolchen Syſtem würden ſie eine bloſse Rhapſodie, d. i. eine zufällig zuſammen geſammelte Maſſe, von Erkenntniſſen ausmachen, und weder unter der Regierung der Vernunft ſtehen, weil ſie keine Idee derſelben an der Spitze hätten, noch die Zwecke derſelben erreichen, weil ſie nicht auf beſtimmte Vernunftzwecke gerichtet wären (C. 860. M. I, 1002.). S. Schema.

3. Wer eine Wiſſenſchaft zu Stande bringen will, der legt derſelben auch einen ſolchen Vernunftbegriff zum Grunde, wodurch das Syſtem derſelben entſpringt. Er erreicht aber ſehr ſelten einmal mit ſeinem Schema ſeine Idee, ja oft nicht einmal mit der Erklärung, die er gleich zu Anfange von ſeiner Wiſſenſchaft giebt; denn dieſe liegt noch unentwickelt in der Vernunft verborgen, ſo wie die Theile eines Keims kaum der mikroſkopiſchen Beobachtung kennbar ſind. Darum muſs man Wiſſenſchaften, weil ſie doch alle aus dem Geſichtspunct eines gewiſſen allgemeinen Intereſſe ausgedacht werden, nicht nach der Beſchreibung, die der Urheber derſelben davon giebt, ſondern nach dem Vernunftbegriff, welchen man aus der natürlichen Einheit der von ihm zuſammengebrachten Theile in der Vernunft ſelbſt ge-

gründet findet, erklären und beſtimmen; denn oft hat der Urheber derſelben ihre ſyſtematiſche Einheit (Articulation) und Grenzen ſelbſt nicht beſtimmen können (C. 862. M. I, 1004.).

4. Erſt dann, wenn wir lange nach Anweiſung eines ſolchen in uns verſteckt gelegenen Vernunftbegriffs viele ſich dahin beziehende Erkenntniſſe geſammlet haben, erblicken wir dieſen Vernunftbegriff in hellerm Lichte, und können nun ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektoniſch entwerfen. Daher ſcheinen die Syſteme, wie Gewürme ohne Zeugung aus Unrath (*generatio aequivoca*), aus bloſsem Zuſammenfluſs von aufgeſammleten Begriffen gebildet worden zu ſeyn (C. 862. f.). S. Schema und Vernunftbegriff.

Syſtematiſche Einheit.

ſ. Vernunfteinheit.

Syſtematiſche Methode,

ſ. Methode, ſyſtematiſche.

Erklärung

der

im Texte und im Regiſter gebrauchten Buchſtaben.

K. A. bedeutet: Erläuternde Anmerkungen zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant. Königsberg, 1798. 8.

Regiſter,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

A.	W.
. 3,	. 153.
. 4,	. 274.
. 5,	. 284.
. 7, f.	. 285.
. 8,	. 285.
. 9, f.	. 236.
. 15, *) f.	. 271.
. 22, f.	. 268.
. 23, f.	. 242.
. 24,	. 242.
. 25,	. 266. 317.
. 26, f.	. 314.
. 27,	. 269. 271.
. 28,	. 295.
. 30, f.	. 317.
. 31, f.	. 318. f.
. 32, f.	. 318. f.
. 33, f.	. 319.
. 34,	. 320.
. 35, f.	. 231. ff.
. 36, ff.	. 232. f.

A.	W.
. 37,	. 255.
. 38, f.	. 354. f.
. 39, f.	. 255. 301.
. 40,	. 301.
. 41,	. 301.
. 42, ff.	. 303.
. 44,	. 328.
. 45,	. 315.
. 46,	. 286. 293. f. 297.
. 47,	. 293. f.
. 57, ff.	. 297.
. 65, f.	. 195. 198. f.
. 67,	. 190.
. 69,	. 310.
. 73,	. 292.
. 75,	. 180. 255.
. 76,	. 250.
. 86,	. 200.
. 98,	. 169.
. 106,	. 292. 424. 425

A.	W.
. 107,	. 25.
. 123,	. 171. 375. 420.
. 124, f.	. 250.
. 129,	. 202.
. 133,	. 156.
. 134, f.	. 320.
. 155,	. 320.
. 158, f.	. 154. ff.
. 168,	. 267.
. 187, f.	. 229.
. 188,	. 264.
. 190, ff.	. 230. f.
. 193,	. 351.
. 195,	. 51.
. 200, f.	. 251.
. 203,	. 267. f.
. 209, f.	. 170. 237.
. 211,	. 241.
. 215, f.	. 284.
. 217, f.	. 170. 237.
. 237,	. 217.
. 249, f.	. 104.
. 255, ff.	. 303. ff.
. 59, ff.	. 306.
. 266, f.	. 304.
. 268, f.	. 307.
. 284, f.	. 308.
. 287,	. 308.
. 289, ff.	. 309.
. 297, ff.	. 310.
. 313, f.	. 310.

B. II.	W.
. 558, f.	. 359.
. 559, f.	. 360.
. 502,	. 297.

C.	W.
. 10,	. 433.
. 1. A. 11.	. 107.
. 11,	. 159.
. 17,	. 80.
. 22,	. 332.
. 33.	. 311. f.
. 34,	. 107. 110. 313. f.
. 37,	. 295. f.

C.	W.
. 49,	. 296.
. 61,	. 311.
. 74,	. 107. 110.
. 75,	. 287.
. 102,	. 387.
. 106,	. 111.
. 113,	. 65. f.
. 125,	. 102.
. 149,	. 416.
. 151,	. 315.
. 152,	. 315 *)
. 160, *)	. 387.
. 165,	. 80.
. 167,	. 346.
. 175,	. 184.
. 176, f.	. 181.
. 177, f.	. 182. f.
. 178, f.	. 184.
. 179,	. 181. 185.
. 180,	. 187.
. 181,	. 187.
. 183,	. 412.
. 184, f.	. 189.
. 185, ff.	. 189.
. 186,	. 135. 411.
. 193,	. 432.
. 194,	. 439.
. 195,	. 440.
. 196, f.	. 440.
. 197,	. 441. f.
. 219,	. 111.
. 220,	. 296.
. 224, f.	. 420.
. 223,	. 409.
. 229,	. 409.
. 230,	. 408. f.
. 236, f.	. 62.
. 238,	. 421.
. 241,	. 421. f.
. 249,	. 422.
. 262,	. 112.
. 263,	. 66. 80.
. 298,	. 288.
. 299,	. 207.
. 300,	. 148. 412.
. 312, *)	. 295.
. 316, f.	. 54. f.

C.	W.
317,	58.
318, f.	60.
325,	61. f.
327,	288. f.
330,	63.
333,	63.
335,	64.
336,	64.
349, ff.	176.
351, ff.	176. f.
353, f.	177. f.
359, f.	203.
360,	209.
386,	216.
388,	106.
I. A. 400.	269.
I. A. 401, f.	270.
400. f.	261.
403,	256.
413, ff.	262.
426, f.	257. 262.
427, f.	263.
428, ff.	258.
430,	263.
431, f.	264.
436,	428.
438,	429. 431.
441,	418.
451,	330.
522, f.	390.
530,	335.
536, f.	94.
540, f.	87. f.
542, f.	88.
543,	88.
545, f.	89.
546, ff.	89.
548,	89.
550, f.	89.
553,	412.
554,	90.
556,	90.
557,	428.
559, *)	91.
565,	72. 80.
570,	91.
571,	91.

C.	W.
572,	92.
575, f.	92.
576, f.	92.
578,	92.
579,	93.
580, f.	93.
583, f.	94.
683,	355.
684,	355.
685, f.	356. f.
686, f.	358.
687, f.	353.
688,	359.
700.	261.
710, ff.	257. 261.
747,	427.
748,	164.
749, f.	166.
750,	164.
840,	102.
843,	103.
860,	442. f.
861, f.	191.
862, f.	191. 444.
863,	191.

E.	W.
16, *)	158.
35, *)	316.
36,	163. 316.
41, f.	390.
53, ff.	162. 166.
54, f.	390.
55, f.	389. f.
56,	337.
65,	317.
73, f.	416.
74, f.	417.
77,	437.
78, *) f.	332.
80,	437.
81,	433.
89,	160. 163.
90, ff.	160. 163.
94,	160.
97, *)	160.
101, f.	159.

F.	W.
. 3, f.	. 407.
. 5,	. 407.
. 14, f.	. 168.
. 37,	. 291.
. 44, f.	. 114. 121. 168.
. 45, ff.	. 114. f.
. 57,	. 115.
. 70,	. 115.
. 72, f.	. 121.
. 73, f.	. 121.
. 77,	. 195.
. 78, ff.	. 123.
. 81, f.	. 12[illegible].
. 82, f.	. 123. f.
. 84,	. 124.
. 85, ff.	. 125.
. 92, ff.	. 125.
. 108, ff.	. 126.
. 110,	. 126.
. 112,	. 127.
.174, f.	. 197.

G.	W.
. V. 7,	. 321.
. . 10,	. 321.
. . 13,	. 321.
. I,	. 303.
. 27, f.	. 323.
. 28, f.	. 324.
. 29, f.	. 324.
. 65,	. 153.
. 67,	. 282.
. 74, f.	. 97. f.
. 75, f.	. 98. f.
. 77,	. 99.
. 76, f.	. 99.
. 80,	. 100.
. 83, ff.	. 102.
. 107,	. 288.
. 113,	. 348.

K.	W.
. II,	. 293. 297. 311. 314.
. III,	. I.
. VI,	. 72.
. VIII, f.	. 323.

K.	W.
. IX,	. 321.
. XIV, f.	. 73.
. XVII,	. 31.
. XIX,	. 79.
. XX,	. 79.
. XXI,	. 2.
. XXIII,	. 2. 153.
. XXIV,	. 68.
XXV,	. 78.
. XXVIII, f.	. 74.
. XXIX,	. 138. 392.
. XXX, f.	. 3.
. XXXI,	. 36. 47. f.
. XXXII, f.	. 4.
. XXXIII,	. 6.
. XXXIV,	. 5.
. XXXV,	. 7. 10. 47.
. XXXVI,	. 9.
. XXXVII, f.	. 12.
. XXXVIII, f.	. 8. 12.
. XLI, f.	. 12. f.
. XLII,	. 13.
. XLIII,	. 71.
, XLIV,	. 14. 30. 31. 35.
. L,	. 19.
. LII,	. 15. 32.
. 65,	. 329.
. 79, ff.	. 32. 36.
. 81, ff.	. 37. 193.
. 84,	. 328. f.
. 96, f.	. 33.
. 97,	. 33.
. 103,	. 34.
. 111,	. 24.
. 118,	. 26.
. 120,	. 193.
. 129,	. 34.
. 140,	. 193.
. 141,	. 193.
. 155,	. 71.
. 161, f.	. 32. 37. 376. f.
. 163,	. 38.
. 164, f.	. 377.
. 168,	. 378.
. 169, f.	. 138.
. 170, f.	. 84.
. 171, f.	. 85. f. 291.

K.	W.
. 172,	. 292. 379.
. 173,	. 38.
. 174, f.	. 86. f.
. 179, ff.	. 136.
. 181,	. 86. 136.
. 182,	. 137.
. 184, f.	. 386.
. 186, f.	. 380.
. 191, ff.	. 386.
. 195,	. 39.
. 196, f.	. 393. ff.
. 197, ff.	. 398.
. 200, f.	. 399.
. 201, f.	. 399.
. 208, f.	. 353. f. 399.
. 216, f.	. 40.

K. A.	W.
. . 5, ff.	. 15.
. . 10, f.	. 25.
. . 11, f.	. 26.
. . 12, ff.	. 34.
. . 14,	. 39.
. . 15, f.	. 395. 406.
. . 19, ff.	. 27.
. . 21, f.	. 380.
. . 22, f.	. 381.
. . 23, f.	. 382.
. . 24, f.	. 383.
. . 26, f.	. 384. 386.
. . 27,	. 386. f.

L.	W.
. 51,	. 320.
. 77,	. 176.
. 80,	. 375.
. 98,	. 178.
. 119,	. 191.
. 126, f.	. 179.
. 127, f.	. 179. f.
. 130,	. 330. 333.
. 131,	. 334.
. 171,	. 161. 163. f.
. 172,	. 160. 162.
. 174,	. 164.
. 175, f.	. 162.
. 178, f.	. 203.

L.	W.
. 179, f.	. 204.
. 180. ff.	. 207.
. 186,	. 207. *)
. 187, ff.	. 207. 209.
. 190, ff.	. 214.
. 197,	. 211.
. 205, f.	. 214. ff.
. 209, f.	. 106.
. 210,	. 352. f.
. 211,	. 376.
. 221,	. 147.
. 222,	. 149. ff.
. 223,	. 152.
. 225,	. 17.
. 226,	. 17.
. 227,	. 18.
. 228,	. 18.

M. L.	W.
. 34,	. 312.
. 35,	. 313.
. 36,	. 314.
. 37,	. 110.
. 82,	. 287.
. 192,	. 181.
. 193,	. 181.
. 194,	. 182.
. 195,	. 183.
. 196,	. 184.
. 197,	. 185.
. 198,	. 187.
. 199,	. 187.
. 202,	. 412.
. 208,	. 189.
. 211,	. 135.
. 222,	. 432.
. 223,	. 439.
. 225,	. 440.
. 227,	. 440.
. 228,	. 441.
. 229,	. 442.
. 240,	. 434.
. 279,	. 421.
. 284,	. 421.
. 292,	. 422.
. 310,	. 112.
. 342,	. 288.

Digitized by Google

M. I.	W.
. 359,	. 53.
. 360,	. 60.
. 361,	. 59.
. 367,	. 61. f.
. 368,	. 62.
. 375,	. 63.
. 376,	. 63.
. 377,	. 64.
. 378,	. 64.
. 392,	. 176.
. 393,	. 177.
. 394,	. 178.
. 404,	. 203.
. 405,	. 209.
. 467,	. 212.
. 476,	. 262.
. 477,	. 263.
. 478,	. 258.
. 479,	. 258.
. 481,	. 263.
. 482,	. 264.
. 490,	. 429. 431.
. 493,	. 418.
. 616,	. 94.
. 620,	. 88.
. 621,	. 88.
. 622,	. 88.
. 623,	. 88.
. 627,	. 89.
. 628,	. 89.
. 629,	. 89.
. 630,	. 89.
. 634,	. 89.
. 636,	. 89.
. 640,	. 90.
. 641,	. 90.
. 657,	. 91.
. 658,	. 91.
. 659,	. 91.
. 660,	. 91.
. 661,	. 92.
. 663,	. 92.
. 664,	. 92.
. 665,	. 92.
. 668,	. 93.
. 669,	. 93.
. 672,	. 94.
. 825,	. 261.
. 835,	. 261.
. 866,	. 427.
. 868,	. 165.
. 869,	. 166.
. 1002,	. 443.
. 1003,	. 191.
. 1004,	. 444.

M. II.	W.
. 13,	. 321.
. 39,	. 323.
. 40,	. 324.
. 41,	. 324.
. 87,	. 282.
. 97,	. 97.
. 98,	. 97.
. 99,	. 98.
. 100,	. 98.
. 101,	. 98.
. 102,	. 99.
. 104,	. 99.
. 106,	. 99.
. 107,	. 99.
. 111,	. 100.
. 114,	. 102.
. 188,	. 74.
. 199,	. 279.
. 284,	. 245.
. 285,	. 244.
. 286,	. 244.
. 273,	. 327.
. 413,	. 216.
. 442,	. 267.
. 459,	. 218.
. 469,	. 219.
. 474,	. 219.
. 476,	. 220.
. 480,	. 220.
. 488,	. 221.
. 500,	. 222.
. 508,	. 222.
. 518,	. 222.
. 523,	. 224.
. 526,	. 224.
. 530,	. 225.
. 532,	. 225.

M. II.	W.
. 538,	. 218.
. 586,	. 226.
. 587,	. 226.
. 589,	. 226.
. 593,	. 226.
. 595,	. 227.
. 605,	. 230.
. 606,	. 230.
. 639,	. 298.
. 640,	. 299.
. 641,	. 299.
. 712, α.	. 51.
. 723,	. 362.
. 724,	. 362.
. 777,	. 232.
. 791,	. 225.
. 805,	. 355.
. 806,	. 355.
. 807,	. 356.
. 808,	. 357.
. 809,	. 358.
. 810,	. 358.
. 811,	. 359.
. 1002,	. 117.

N.	W.
. 10,	. 139.
. 13,	. 139.
. 42,	. 414.
. 88, f.	. 95. f.
. 89,	. 376.
. 92,	. 97.
. 93,	. 97.
. 134,	. 348. f.
. 135,	. 350.

P.	W.
. 16,	. 267.
. 35,	. 79.
. 41,	. 74.
. 45, f.	. 278.
. 47, f.	. 279.
. 120,	. 187.
. 122,	. 187.
. 129,	. 279. 284.
. 130,	. 280.

P.	W.
. 131, f,	. 277.
. 132,	. 278.
. 150, ff.	. 245.
. 153, f.	. 243. f.
. 177,	. 300. 304.
. 186,	. 428.
. 189,	. 79.
. 233, f.	. 115. 117. f. 157.
. 235,	. 117 f.
. 246, *)	. 119.
. 250,	. 163.
. 277, ff.	. 50.
. 278,	. 50.
. 286,	. 228.

Pr.	W.
. 25,	. 433.
. 28, f.	. 434.
. 29,	. 435.
. 33,	. 160.
. 34,	. 435.
. 36,	. 412.
. 37,	. 412. 436.
. 39, f.	. 435.
. 40,	. 436.
. 41,	. 436.
. 42,	. 437.
. 65,	. 173.
. 66,	. 177.
. 67,	. 175.
. 69,	. 178.
. 89,	. 65.
. 97,	. 409.
. 108, f.	. 248.
. 109,	. 249.
. 110,	. 315. f.
. 111,	. 316.
. 123,	. 61.
. 127,	. 173.
. 134, f.	. 519.
. 136, f.	. 61.
. 137,	. 260. 412.
. 138, *)	. 260. 416.
. 150,	. 428.
. 153,	. 348.

R.	W.
. ix, f.	. 127.
. x, f.	. 127.
. xix, f.	. 127.
. xx, ff.	. 129.
. xxii,	. 129.
. 26,	. 391.
. 50, *)	. 279.
. 51,	. 280.
. 52, *)	. 325.
. 81, *) ff.	. 193.
. 84.	. 50.
. 94, ff.	. 42. ff.
. 101, ff.	. 46.
. 103, ff.	. 46.
. 122, *)	. 379.
. 130,	. 104.
. 137,	. 5. 49.
. 138,	. 167.
. 139,	. 79.
. 141,	. 104.
. 147, f.	. 76.
. 148, f.	. 77.
. 292, * f,	. 364. f.
. 202, f.	. 105.
. 205, f.	. 105.
. 206, f.	. 105.
. 229,	. 115.
. 231,	. 130. f.
. 232, f.	. 130. ff. 422.
. 235, f.	. 130.
. 247,	. 130.
. 255, f.	. 107.
. 266, f.	. 246.
. 267, ff.	. 247.
. 279, *)	. 117.

S.	W.
. 7, ff.	. 139.
. 8, ff.	. 140. 142.
. 14, ff.	. 143.
. 17, ff.	. 145.
. 21, ff.	. 146.
. 47. f.	. 250.

S. II.	W.
. 294, ff.	. 239.
. 321,	. 239.
. 335, f.	. 302.
. 337,	. 302.
. 338, f.	. 328.
. 339,	. 169.
. 348. f.	. 328.
. 368, f.	. 247.

S. III.	W.
. §. 1,	. 429.
. . 3,	. 311.
. . 4,	. 314.
. . 7,	. 291.
. . 10,	. 424.
. . 12,	. 296. 314.
. 69, f,	. 201.
. 253, f.	. 328.
. 254,	. 327.
. 263, *)	. 15.
. 300, ff.	. 82.
. 301,	. 243.
. 447,	. 32.
. 449,	. 85.

T.	W.
. 1,	. 48.
. 4,	. 4.
. 8,	. 2.
. 10,	. 256. 265. f.
. 31,	. 7.
. 37,	. 325.
. 52, f.	. 138.
. 71, ff.	. 283.
. 74, f.	. 283.
. 79,	. 301.
. 95, *)	. 217.
. 102,	. 115. 117. 119.
. 104, f.	. 275. ff.
. 107,	. 231.
. 111,	. 265.
. 124,	. 106.
. 137,	. 157.
. 139,	. 117.
. 147,	. 194.
. 180,	. 117.
. 181, f.	. 130.
. 182,	. 128.

U.	W.
. IV,	. 94.
. XIV,	. 67.
. XVII,	. 80.
. XXII,	. 266.
. XXV,	. 216.
. XXVI,	. 80.
. XXXV,	. 67.
. XLIV, f.	. 218.
. LVI, ff.	. 267.
. 6,	. 217.
. 14, f.	. 218.
. 16,	. 218.
. 17,	. 219.
. 19,	. 219
. 23,	. 219.
. 28,	. 219.
. 29,	. 220.
. 32,	. 220.
. 38,	. 221.
. 39, ff.	. 221.
. 44, ff.	. 221.
. 44, ff.	. 222.
. 50,	. 222.
. 53,	. 222.
. 61,	. 222.
. 62,	. 223.
. 65, ff.	. 224.
. 69,	. 224.
. 70,	. 225.
. 71,	. 225.
. 72,	. 225.
. 76, ff.	. 218.
. 108, f.	. 219.
. 113,	. 226.

U.	W.
. 114, f.	. 226.
. 115,	. 226.
. 118, f.	. 227.
. 119, f.	. 228.
. 123, f.	. 246.
. 127,	. 426.
. 129,	. 230.
. 130,	. 230.
. 153,	. 298, f.
. 154,	. 299.
. 175, f.	. 361.
. 178, ff.	. 135.
. 200, f.	. 241, f.
. 206,	. 51.
. 217, *) f.	. 52.
. 223, f.	. 362.
. 224, f.	. 362, f.
257,	. 410.
. 259, f.	. 232.
. 270,	. 218. 222.
. 277, ff.	. 225.
. 343,	. 311.
. 374,	. 419.
. 441,	. 114.
. 447,	. 117.
. 459,	. 152.
. 477, f.	. 115. 120.
. 477,	. 120.

Z.	W.
. 17,	. 83. f.
. 19,	. 377.
. 47,	. 195.
. 85, *)	. 240.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Seite	Zeile	
98	6	v. o. ſtatt C lies G.
117	11	v. o. — ungerecht l. ungewiſs.
138	9	v. u. — R l. T.
291	8	v. o. — II l. III.
342	8	v. u. — elagant l. elegant.
360	2	v. u. — P l. B; u. ſt. 579 l. 559.

Digitized by Google

B2751
.M52
5. Bd.
1. Abth.

A000022930767

Digitized by Google

Digitized by Google

B2751
.M52
5. Bd.
1. Abth.

A000022930767

Digitized by Google

Digitized by Google

751
152
Bd.
Abth.

A000022930767

Digitized by Google

Digitized by Google

A000022930767